TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ONDER REDACTIE VAN

Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.
Dr. J. D. BIERENS DE HAAN ✠ JULIUS DE BOER.
Dr. J. CLAY. ✠ L. H. GRONDIJS.
Prof. Dr. G. HEYMANS ✠ Dr. J. A. DER MOUW.
Dr. W. MEIJER. ✠ Dr. B. J. H. OVINK.
Prof. Dr. P. H. RITTER.
Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

MET MEDEWERKING VAN:

[illegible] Prof. Dr. J. D. VAN DER WAALS Jr. [illegible] v. a.

ZESDE JAARGANG.

HAARLEM — DE ERVEN F. BOHN.

TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ONDER REDACTIE VAN

ZESDE JAARGANG.

HAARLEM — DE ERVEN F. BOHN.



INHOUD.

DE EMPIRISTISCHE RUIMTETHEORIE

DOOR

G. HEYMANS.

In de sectievergadering van het Provinciaal Utrechtsch Genootschap heeft Dr. D. G. Jelgersma dezen zomer bezwaren geopperd tegen eene theorie betreffende den oorsprong onzer ruimtevoorstelling, waarbij ik mij in verschillende geschriften heb aangesloten [1]). Ik zou gaarne met een enkel woord op deze bezwaren antwoorden.

De theorie in kwestie, reeds door Berkeley opgesteld en in onzen tijd nog door Helmholtz verdedigd, beschouwt onze geometrische voorstellingen, zooals die van punt, lijn, hoek enz., als ontleend aan de gewaarwordingen, die wij bij het uitvoeren van lichamelijke bewegingen verkrijgen. Zij meent dus, dat wij verschillende plaatsen, verschillende afstanden, verschillende richtingen oorspronkelijk alleen onderscheiden aan het verschillende gevoel, dat wij bij bewegingen naar die plaatsen, langs die afstanden, in die richtingen ondervinden. Wanneer wij evenwel ook met behulp van andere zintuigen (gehoor, gezicht, huidzin) ons in de ruimte vermogen te oriënteeren, dan beschouwt zij deze functies als, zij het ook reeds in onze vroegste jeugd, aangeleerd.

---

1) De ruimtetheorie van Dr. G. Heymans in verband met zijn metaphysica. Utrecht.

Door ervaring zijn wij er achter gekomen, dat, wanneer zich in de door bewegingsgewaarwordingen gekende plaatsen, afstanden of richtingen iets verandert, daarmede in de (op zichzelf niet ruimtelijke) gegevens van die andere zintuigen veranderingen samengaan, die wij dus als teekens voor de eerste hebben leeren interpreteeren. Ongeveer op dezelfde wijze, als wij verschillende gesproken of geschreven woorden hebben leeren interpreteeren als teekens voor de correspondeerende voorstellingen of gedachten, en ons nu allicht kunnen verbeelden, in die woorden tevens deze voorstellingen of gedachten mede te vernemen.

De heer JELGERSMA is het met deze, de „empiristische theorie der gezichts- en huidwaarneming", niet eens en sluit zich aan bij de tegengestelde „nativistische", volgens welke ons onze gezichts- en huidgewaarwordingen oorspronkelijk reeds als ruimtelijk geordend, de eerste althans als ruimtelijk geordend in het tweedimensionale gezichtsveld, gegeven zijn.

Onder de argumenten, door hem voor deze opvatting aangevoerd, is er een, dat op *gezichts- en huidgewaarwordingen* gelijkelijk betrekking heeft, en dat ik daarom in de eerste plaats zou wenschen te bespreken. Het komt hierop neer, dat gezichts- en huidzin afstanden kunnen onderscheiden in gevallen, waarin zij dit vermogen op geenerlei wijze aan den bewegingszin ontleend kunnen hebben, hetzij omdat hun onderscheidsgevoeligheid grooter blijkt dan die van den bewegingszin (bl. 24—25), hetzij omdat zij onafhankelijk van dezen geoefend kunnen worden (bl. 11), hetzij omdat beweging van een object over de huid of in het gezichtsveld kan worden waargenomen, terwijl toch de eindpunten van die beweging, gelijktijdig gegeven, niet zouden worden onderscheiden (bl. 10, 23—24). De bewijskracht van deze gevallen rust klaarblijkelijk op de onderstelling, dat de interpretatie van zekere teekens slechts mogelijk is binnen de grenzen, waarin ons exemplaren van het teeken en het beteekende in de ervaring gegeven zijn geweest. Maar deze onder-

stelling is niet in overeenstemming met de feiten. Als teeken voor een verloopen tijdsduur gebruiken wij de plaatsverandering der wijzers van een uurwerk, als teeken voor de dikte van een goudblad zijn gewicht; maar wij meten daarmede zonder bezwaar fracties van seconden of millimeters, die wij onmogelijk zouden kunnen waarnemen, en dus ook niet met de correspondeerende verplaatsingen of gewichten vergelijken. Zoo ook hier. De ervaring heeft ons geleerd, dat, zoover onze waarneming reikt, grootere of kleinere qualiteitsveranderingen in zekere gegevens van gezichts- en huidzin kunnen dienen als teekens voor grootere of kleinere plaatsveranderingen; het is volkomen begrijpelijk dat wij, extrapoleerende, dien samenhang ook nog aannemen in gevallen, waar het teeken nog wel, het beteekende niet meer onderscheiden kan worden. En waar ons onderscheidingsvermogen voor het teeken, gelijk in de beide laatst aangevoerde gevallen, door oefening of contrastwerkingen stijgt, zullen wij dus ook met evenredig grootere fijnheid uit gezichts- en huidgewaarwordingen tot plaatsveranderingen kunnen concludeeren, of misschien meenen, de laatste in de eerste direct waar te nemen.

Ik ga over tot de bezwaren, die in het bijzonder op de ruimtewaarneming door den *gezichtszin* betrekking hebben. Uit den aard der zaak heeft men voor de beantwoording der vraag, of deze als een oorspronkelijke dan wel als een afgeleide te denken is, steeds groote waarde gehecht aan onderzoekingen betreffende pas geopereerde blindgeborenen: nativistisch zou te verwachten zijn dat deze in de nieuw verkregen gezichtsindrukken de hun bekende ruimtelijke verhoudingen dadelijk terugvinden, empiristisch daarentegen, dat zij de eerste eerst stap voor stap, aan de hand der ervaring, als teekens voor de laatste leeren opvatten. Nu zijn gegevens, waardoor dit dilemma kan worden opgelost, niet zoo gemakkelijk en niet zoo overvloedig te krijgen als wel wenschelijk zou zijn: in verreweg de meeste gevallen, die onder observatie komen, is de blindheid òf niet

volledig geweest, òf niet aangeboren, òf zijn de patiënten tijdens de operatie nog te jong om van hun indrukken rekenschap te kunnen geven. Een paar aan alle eischen voldoende gevallen zijn echter toch bekend geworden, en deze wijzen zeer beslist in de richting der empiristische theorie. Een dezer gevallen heb ik in mijne „Gesetze und Elemente" (bl. 221—222 der eerste, 199—200 der tweede uitgave) wat uitvoeriger besproken, niet omdat het het eenige ter zake dienende was [1]), maar omdat het mij typisch voorkwam. De patiënt kon, nadat physiologisch gesproken alle beletselen voor het zien waren opgeheven, toch aanvankelijk een vierkant en een cirkel, een langere en een kortere papierstrook (van 2 en 1 dm.) niet als zoodanig herkennen; en het ligt voor de hand daaruit te besluiten, dat de gezichtsindrukken op zichzelf hem niet als ruimtelijk geordend gegeven waren. Door den heer Jelgersma wordt evenwel deze conclusie niet als gerechtvaardigd erkend. Hij meent vooreerst, dat het verkregen resultaat, wanneer het vaststond, aan gemis aan oefening zou kunnen worden toegeschreven (bl. 16), waarbij ik alleen zou willen aanteekenen, dat een „oefening", die zoo klaarblijkelijk met nul begint, inderdaad niet meer van aanleeren te onderscheiden is. Maar hij beweert vervolgens, dat de feiten onjuist zijn voorgesteld, en beschuldigt zelfs Riehl, aan wien ik ze ontleende, zijne citaten verdraaid te hebben ter wille van de theorie die verdedigd moest worden (bl. 17). Hoewel nu de bron, waaruit Riehl putte, mij niet toegankelijk is, kan ik met gerustheid deze beschuldiging voor ongegrond verklaren, en dit op geene andere autoriteit dan die van den heer Jelgersma zelf. De zaak staat n.l. zoo, dat *de voorstelling, door den heer Jelgersma corrigeerenderwijze van de feiten gegeven,*

---

1) Vgl. b.v. Raehlmann, Physiologisch-psychologische Studiën uber die Entwicklung der Gesichtswahrnehmungen bei Kindern und bei operierten Blindgeborenen (Zeitschr. f. Psych. II bl. 53—96), Uhthoff, Untersuchungen uber das Sehenlernen eines siebenjährigen blindgeborenen und mit Erfolg operierten Knaben, Hamburg u. Leipzig 1891.

juist die is, welke de empiristische theorie tot hare staving behoeft, terwijl omgekeerd de voorstelling, die hij bij Riehl meent te vinden, daartoe op geenerlei wijze zou kunnen dienen. Men oordeele :

„Onjuist is", zegt de heer JELGERSMA (bl. 18), „dat de patiënt de vormen (rond en vierkant b.v.) niet kon onderscheiden. Hij kon ze alleen maar niet noemen, d.w.z. de associatie met de cinaesthetische gewaarwording en daardoor met den naam ontbrak......... Onjuist is verder, dat de genezene geen oordeel had over de grootte der geziene voorwerpen. Toen hem twee strooken papier van 10 en 20 cm. lengte getoond en hem gevraagd werd, of hij onderscheid zag, antwoordde hij met een beslist „ja". Maar hij kon niet zeggen, welke van de twee de langste was, d. i. de associatie met de cinaesthetische gewaarwordingen en daardoor met den naam ontbrak, evenals bij het onderscheiden van vormen".

Wat blijkt nu uit dit naar de bronnen bewerkte referaat ? Vooreerst dit, dat de patiënt, wanneer hem een rond en een vierkant voorwerp, een strook van 10 en een van 20 cm. werd voorgelegd, *iets verschillends* zag. En vervolgens het andere, dat hij dit verschil niet als een verschil in vorm (rond-vierkant) of in grootte (langer-korter) herkende. *Juist dit, en niets anders, was evenwel volgens de empiristische theorie te verwachten. Natuurlijk* moeten de gezichtsindrukken, die wij van een rond en een vierkant, van een grooter en een kleiner voorwerp verkrijgen, op eenigerlei wijze van elkander verschillen, wanneer zij als teekens voor de vaststelling van deze ruimtelijke qualiteiten zullen kunnen dienen. Maar de vraag waar het op aankomt is, of deze verschillen oorspronkelijk reeds als ruimtelijke, dan wel of zij alleen als qualitatieve verschillen (verschillen in „locaalteekens") gegeven zijn ; klaarblijkelijk wordt het eerste door den heer JELGERSMA stilzwijgend ondersteld, maar in zijn referaat komt niets voor, dat deze opvatting steunt. Nog eenmaal : ik heb de bronnen, waaruit hij en RIEHL hebben geput, niet tot mijn beschikking ; en

het kan zijn, dat hij uit zijn verslag juist datgene heeft weggelaten, wat hij voor zijn betoog noodig had. Mocht dit zoo zijn, mocht hij alsnog uit de stukken kunnen aantoonen, dat de patiënt de hem gegeven verschillen onmiddellijk als (zij het ook onduidelijke) vorm- en grootteverschillen herkende, dan zal ik de eerste zijn om toe te geven, dat het onderhavige geval uit het bewijsmateriaal voor de empiristische theorie moet worden verwijderd. Maar uit de gegevens, die voor ons liggen, kunnen wij alleen tot het ontbreken, nergens tot de aanwezigheid van ruimtelijke elementen in de oorspronkelijke gezichtswaarneming besluiten.

Voor het goed begrip der zaak kan het van belang zijn, nog even stil te staan bij de verklaring, die de heer Jelgersma van de besproken feiten geeft. Zij luidt (z. b. bl. 62) als volgt : „de associatie met de cinaesthitische gewaarwordingen en daardoor met den naam ontbrak." Inderdaad, zoo is het, en precies zoo zou ook een aanhanger der empiristische theorie het geval beschrijven : de patiënt had vóór zijn operatie de namen „rond", „vierkant", „lang", „kort" met bepaalde ruimtelijke, door den bewegingszin verkregen voorstellingen leeren associeeren, terwijl daarentegen de nieuw verkregen gezichtsindrukken nog geen gelegenheid hadden gehad, zich met de ruimtelijke bewegingsvoorstellingen associatief te verbinden. Maar ziet men niet, *dat deze laatste verbinding voor het benoemen van geziene vormen en grootten geheel onnoodig zou zijn, wanneer deze vormen en grootten van meet af in de gezichtsindrukken zelve waren gegeven?* Ik heb eén persoon leeren kennen, of een muzikaal thema gehoord, en beide met bepaalde namen geassocieerd: zie ik nu later een portret van dien persoon, of hoor ik een variatie op dat thema, dan zullen mij de geassocieerde namen onmiddellijk invallen, *omdat in de waarneming van den persoon en van zijn portret, van het muzikale thema en van de variatie, gemeenschappelijke elementen voorkomen.* Zoo zou het ook hier zijn, wanneer de ruimtelijke voorstellingen, die de blindgeborene door

den bewegingszin heeft verworven, ook in de nieuwverkregen gezichtsindrukken gegeven waren ; hij zou dan evenmin ervaringsassociaties tusschen gezichts- en bewegingsvoorstellingen noodig hebben om de eerste te kunnen benoemen, als in het andere geval de persoon en het portret, het thema en de variatie eenige keeren tezamen behoeven te zijn waargenomen, om ons in staat te stellen, den naam van het eene op het andere toe te passen. Juist het feit, *dat die associaties noodig zijn*, dat dus de geopereerde blindgeborene niet onmiddellijk in de nieuwe gezichtsindrukken iets gemeenschappelijks met de oude bewegingsvoorstellingen terugvindt, bewijst, dat de ruimtelijke verhoudingen, die hij uit de ervaringen van den bewegingszin kent, in de ervaringen van den gezichtszin oorspronkelijk niet zijn gegeven.

De verdere bezwaren, door den heer Jelgersma tegen de empiristische theorie der gezichts- en ook der huidwaarneming aangevoerd, zijn, als ik mij niet vergis, van ondergeschikte beteekenis. Over de mogelijkheid der vorming van nieuwe associaties bij metamorphopsieën zijn, zooals hij toegeeft, de geleerden het niet eens (bl. 21—23) ; en wanneer hij de positieve ervaringen van Wundt aan eene over 't hoofd geziene genezing toeschrijft, dan kunnen met gelijk recht de negatieve ervaringen van Förster en Leber door over 't hoofd geziene voortgezette wijzigingen in den vorm van het netvlies verklaard worden ; waarmede de bekende verschijnselen bij musculair en bij paralytisch scheelzien in overeenstemming zouden zijn. Overigens zijn ook individueele verschillen in de mate, waarin eenmaal vastgezette associaties zich handhaven, niet buitengesloten. — Vervolgens is de heer Jelgersma eenigszins verbaasd over het feit, dat ik niet onderscheid tusschen localisatie en waarneming van ruimtelijkheid (bl. 7–9) ; nauwkeuriger gezegd : dat ik, evenals b.v. Wundt, onder het begrip localisatie ook de waarneming van ruimtelijke uitgebreidheid mede samenvat. Inderdaad komt dit mij voor, etymologisch juist te zijn ; intusschen ik hecht

niet aan mijn terminologie, en wil gaarne met den heer Jelgersma onder „localisatie" verstaan de verbinding eener huidgewaarwording met de voorstelling van de geprikkelde plaats, en onder „waarneming van uitgebreidheid" de onderscheiding van twee naburige, gelijktijdig geprikkelde plaatsen. Dan voert deze (bl. 8—9) tegen mij aan, dat volgens mededeelingen van Henri deze beide vermogens afzonderlijk gestoord kunnen zijn, en leidt daaruit af, dat ze niet beide onder leiding van den bewegingszin kunnen zijn ontwikkeld. Ik zou met bescheidenheid willen vragen: waarom niet? Ik heb een kwik- en een aneroïdbarometer, en gebruik beide, op grond van een empirisch gebleken samenhang, om het weer te voorspellen; nu zouden zeker, wanneer van een bepaalden dag af geheel nieuwe invloeden het weer gingen beheerschen, beide te zamen onbetrouwbaar worden; maar is nu de andere mogelijkheid uitgesloten, dat er aan het mecanisme van een van beide iets in de war geraakt en deze dus alléén onbetrouwbaar wordt? Zoo gebruik ik ook „localisatie-" en „uitgebreidheidswaarnemingen", op grond van een empirisch gebleken samenhang, om ruimtebetrekkingen af te leiden, d.w.z. om cinaesthetische ervaringen te voorspellen; traden nu van een gegeven oogenblik af deze cinaesthetische ervaringen op onder geheel nieuwe omstandigheden, dan zouden die beide waarnemingen onbetrouwbaar worden; maar even zeker ook een van beide afzonderlijk, wanneer haar bijzonder mecanisme op eenigerlei wijze werd gestoord (b.v. dat van de „localisatie" door belemmerde associatiewerking, dat van de „uitgebreidheidswaarneming" door afstomping der huidgevoeligheid of, als waarschijnlijk in het geval van Henri, door psychische remming). — Verder vindt de heer Jelgersma (bl. 9) het „eenigszins ongeloofelijk", dat de schijnbaar directe uitgebreidheidswaarneming op een in het onbewuste verloopende aftrekking van twee langs cinaesthetischen weg verkregen waarden zou berusten; maar hij zal dit bezwaar moeilijk kunnen handhaven, wanneer hij zich

de nog gecompliceerder aftrekkingssommen herinnert, die bij de waarneming van objectieve beweging (op grond van de verplaatsing van het netvliesbeeld en de gelijktijdige oog-, hoofd- en lichaamsbewegingen) onbewust worden uitgevoerd. — En eindelijk worden nog door den heer JELGERSMA een aantal „Raumschwellen" (even onderscheidbare afstanden op verschillende deelen van het huidoppervlak) medegedeeld, ten bewijze, dat de fijnheid van het onderscheidingsvermogen niet, zooals ik had gezegd, met de toegankelijkheid van het orgaan voor het oog of de hand, maar veeleer met de oefening samenhangt. Inderdaad bevestigen de door hem aangehaalde cijfers, die zonder uitzondering op gemakkelijk voor het oog of de hand toegankelijke organen betrekking hebben, in allen deele zijn verklaring, en ik ben dan ook gaarne bereid, den invloed der oefening toe te geven. Anderzijds zou de heer JELGERSMA, wanneer hij niet uit zijn lijstje alle gegevens had weggelaten die betrekking hebben op minder toegankelijke organen (b.v. knieschijf 36, nek 54, rug 68 mm.) zich wel genoodzaakt hebben gezien, ook den door mij aangegeven factor te laten gelden.

Samenvattende, vind ik vooralsnog in de opmerkingen van den heer JELGERSMA geen aanleiding, om van ruimtetheorie te veranderen. De vraag, in hoeverre zulk een verandering, gelijk de heer JELGERSMA aanneemt, ook een wijziging in mijne metaphysische overtuigingen ten gevolge zou moeten hebben, kan dus hier onbesproken worden gelaten.

Groningen.

BUDDHA—WIJZE—CHRISTUS

DOOR

Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA.

In eene bespreking van Prof. SPEYER's werk: *De Indische Theosophie en hare beteekenis voor ons* [1]) (*Theol. Tijdschrift*, Nov. 1910, blz. 538) vestigde ik de aandacht op het merkwaardige feit, dat men op het gebied van de wetenschappelijke behandeling der Buddhistische oorkonden hetzelfde verschil van standpunt aantreft, dat ook de onderzoekers van het Nieuwe Testament in twee kampen scheidt. OLDENBERG's opvatting aangaande Buddha als historische figuur doet denken aan de Jezus-opvatting der moderne „Leben-Jesu-Forscher" in Duitschland als OSKAR HOLTZMANN, P. W. SCHMIDT, HERMANN VON SODEN, JOHANNES WEISS enz., terwijl KERN's waardeering van de bronnen aangaande BUDDHA's leven meer herinnert aan de opvattingen, die BRUNO BAUER, A. D. LOMAN, KALTHOFF, BOLLAND, DREWS, LUBLINSKI, — trouwens op zeer verschillende wijze — hebben voorgestaan op Nieuwtestamentisch gebied.

Men zou kunnen onderscheiden tusschen eene rationalistische en eene mythologische opvatting van de bronnen voor BUDDHA's leven. De eerste wordt vertegenwoordigd door OLDENBERG, RHYS DAVIDS, ERNST

---

1) Leiden, 1910.

WINDISCH; de laatste door KERN, SENART, LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN, SPEYER. Want ook SPEYER[1]) leert uitdrukkelijk, dat betrouwbare gegevens omtrent de persoon van den stichter van het Buddhisme ontbreken, en dat het groote Wezen, dat BUDDHA geworden, de hoogste waarheid leert en den weg tot verlossing wijst, eene schepping is van de mythologie. In de herinnering van het nageslacht leeft hij voort als een verschijningsvorm van den Zonnegod. BUDDHA is de ideaal-held, die in alle eigenschappen van lichaam en geest uitmunt, en die later door onverdroten inspanning tot den Alwijzen Meester wordt. Hij is „het Groote Wezen, dat in een eindeloos aantal vroegere existenties gaandeweg de eigenschappen had verkregen om in zijne laatste existentie niet alleen zelf uit den Sansâra te ontkomen, maar aan een ieder, die naar zijn woord wilde luisteren, den weg ter verlossing te wijzen." De BUDDHA-idee is ouder dan de legende van den Çakya-prins GAUTAMA; deze laatste is niet als BUDDHA geboren; wel was hij tot die hooge waardigheid voorbestemd, maar hij moest zich die door eigen inspanning veroveren. „Het geloof in het opdagen te eeniger tijd van zulk een wezen als een BUDDHA is de logische ondergrond van het verhaal zelve. Bovendien behoort het geloof, dat er vóór ÇAKYAMUNI, „den asceet van Çakya-stam" in lang vervlogen eeuwen andere BUDDHA's geweest zijn, die eveneens na gelijke voorbereiding onder den een of anderen heiligen boom hunne BUDDHA-waardigheid verworven hadden en die volmaakt denzelfden DHARMA hadden gepredikt, tot de oorspronkelijke en aan alle Buddhisten gemeenschappelijke leer."

Het is bekend, dat in het leven van den BUDDHA GAUTAMA eene verzoekingsgeschiedenis voorkomt, die in menig opzicht aan de Christelijke doet denken.[2])

---

1) t. a. p., blz. 139 v.

2) Men kan daarover uitvoerig lezen in mijne *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, 2te Aufl., Gött. 1909 (in GUNKEL und BOUSSET's *Forschungen*), S. 38—48.

Rhys Davids hield het er voor, dat aan dit verhaal feiten ten grondslag liggen; dat het, in de taal van dien tijd, innerlijke worstelingen van den Buddha beschrijft. Maar Speyer wil daarvan niets weten. Hij noemt het eene fout van Rhys Davids, de grootsche schildering van een mythologisch gegeven eenvoudig te beschouwen als eene symbolische uitbeelding van den zielestrijd van een individu. Zulk eene opvatting is volgens Speyer eene volslagen miskenning van het mythische karakter van Mâra, den Verzoeker, en Buddha. Rhys Davids was zich niet bewust, dat hij een modern psychologisch motief onderschuift aan voorstellingen, die herkomstig zijn uit een tijd, toen men nog in de verte niet aan zulke motieven dacht en er niet aan denken kon.[1])

Wie geen geloovig Buddhist is, kan onmogelijk de wonderbaarlijkheden gelooven, die de kanonieke geschriften der Buddhistische Kerk omtrent den Meester behelzen. Radicalen als Speyer en de andere reeds genoemden zeggen: wij hebben hier eene mythe, die tot eene levensbeschrijving is omgewerkt. Velen gelooven echter nog, dat deze Buddhistische verhalen een kern van historische waarde bezitten; met behulp der kritiek zal men, na verwijdering van de mythische en ongelooflijke bestanddeelen, tot een vrijwel gelijkend beeld van eene geschiedkundige persoonlijkheid kunnen komen. Van dit gevoelen is ook Windisch in zijn geschrift *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, in 1908 in de verhandelingen van de Koninklijke Saksische Maatschappij voor Wetenschappen verschenen. Dat deze methode van behandeling der oude teksten iets rationalistisch aankleeft, heeft Windisch zelf gevoeld, toen hij schreef: „Die Forderung, zuerst zu prüfen, wie weit das, was auffällig ist, aus dem natürlichen Geschehen, aus den Möglichkeiten des gewöhnlichen Menschenlebens begriffen werden kann wird überall und zu jeder Zeit ihr gutes Recht behalten. Das ist das was

1) *Gids*, Sept. 1910, blz. 392, 399.

vom Rationalismus dauernd berechtigt ist."[1]) Wat dan niet naar analogie van het gewone en gebeurlijke kan worden verklaard is òf bovennatuurlijke werkelijkheid òf poëtische voorstelling. In de eerste plaats moet de geloofwaardigheid van het bericht nauwkeurig getoetst worden. Men vergete echter niet: „die Poesie baut sich über der Wiklichkeit auf."

Wij vragen: waarin steekt nu de geloofwaardigheid van het verhaal aangaande BUDDHA's geboorte? De Constantijn van het Buddhisme, Koning AÇOKA, die omtrent 250 vóór Chr. leefde, maakte zich voor den Buddhistischen godsdienst verdienstelijk door het oprichten van stûpa's, heiligdommen voor relieken. De Sthavira — wij zouden kunnen zeggen: de Kerkvader-UPAGUPTA stond hem daarbij ter zijde; deze moest de heilige plaatsen, die in het leven van den Meester eene rol hadden gespeeld, aanwijzen, opdat de koning door een gedenkteeken de herinnering daaraan vereeuwigen kon. Nu was volgens het Suttanipata [2]) (eene verzameling van zeventig leerdichten) de Bodhisattva of candidaat-BUDDHA in het land der Çakya geboren en wel in het dorp Lumbineyya. Is dit inderdaad eene plaats, die zich geographisch nader laat aanduiden of behoort zij niet op de landkaart, maar slechts in de verbeelding tehuis? Dit is zeker: twee en een halve eeuw na de geboorte van den beroemden Çakya-prins blijkt niemand eenig besef te hebben van de ligging van het park, totdat AÇOKA behoefte gevoelt aan het localiseeren der heilige overleveringen door het bouwen van stûpa's. Dan weet een kerkvader licht te zeggen, waar Lumbineyya te vinden is. Men zal moeten toegeven, dat dit datum uit philologisch-historisch oogpunt vrij waardeloos is. Maar WINDISCH heeft nog andere argumenten tot zijne beschikking. HIUEN THSANG, een Chineesche reiziger, die 636 na Chr. Indië bezocht, heeft nog de

1) S. 201.

2) *Nálakasutta* vs. 5 (vertaald in de *Sacred Books of the East*, vol. X. Part. II door O. FAUSBÖLL).

zuil gezien, die Açoka ter plaatse heeft opgericht; en inderdaad is door Führer in 1896 die zuil opgegraven. Onze Chinees vermeldt geen opschrift; hij zegt, dat de pilaar door een booze draak is vernield. Waarschijnlijk heeft hij het opschrift niet gelezen, dat aldus blijkt te luiden: „de door de goden geliefde koning Priyadarsin[1]) kwam twintig jaren na zijne kroning zelf hierheen en betuigde zijn eerbied, (zeggende): hier is Buddha geboren, de wijze der Çakyas. En hij liet een onberispelijk rotsblok gereed maken en (daaruit) een steenen zuil oprichten (ten teeken dat) hier de Heer geboren werd. Het dorp Lumbini maakte hij vrij van belasting en schonk het ⅛ste van het fiskale land."[2])

Dit een en ander leidt Windisch tot de opmerking: „Wo aber alte literarische Zeugnisse und Denkmäler in so merkwürdiger Weise übereinstimmen, hiesse es die Skepsis zu weit treiben, wenn wir den Upagupta nicht glauben wollten."[3]) Die overeenstemming gaat echter niet verder terug dan juist op Upagupta! Wij kunnen nu niets meer dan de plek vaststellen, die door dien kerkvader als 's Heeren geboorteplaats is aangewezen. Reden om hem bijzonder te vertrouwen geven de literaire getuigenissen en de zuil ons niet. Overigens is Upagupta's leven zelf mythisch gekleurd, hij is beroemd door zijne worsteling met den Duivel, dien hij in een godsdienstig dispuut schitterend overwonnen heeft. Als een koning om redenen van kerkelijke politiek een stupa wil bouwen ter plaatse, waar de Heer ter wereld kwam, zal een snugger kerkvorst niet licht zeggen: die plaats is onbekend. Ik kan niet inzien, dat deze plaatsbepaling meer waarde heeft dan die van het Heilige Graf bij Jeruzalem en die van het huis van den rijken man uit...... de gelijkenis, dat aan reizigers in het Heilige Land wordt vertoond. Nog minder kan ik inzien, dat

1) Een bijnaam van Açoka, die „lieflijk om aan te zien" beteekent.

2) Aldus R. Pischel, *Die Inschrift von Paḍeriyā, Sitzungsber. kgl. Preuss. Ak. d. Wiss.* 1903, S. 734.

3) S. 5.

hiermede de historiciteit van BUDDHA ook maar eenigszins is bewezen. Natuurlijk; BUDDHA moet geboren en dus ergens geboren zijn, ook al is hij mythisch.

Nu is BUDDHA echter volgens de bronnen in de gedaante van een witten olifant met zes slagtanden uit den hemel nedergedaald en de rechterzijde zijner moeder binnengegaan. WINDISCH noemt dit een jongeren, zuiver mythischen, grotesk-fantastischen trek. Oorspronkelijk zal dit de inhoud van een droom van BUDDHA's moeder, MÂYA, zijn geweest, die later gehistoriseerd werd[1]). Maar als men aanneemt, dat droomen later gehistoriseerd zijn, dan kunnen evengoed de droomen der wakenden, die wij fantazie plegen te noemen, later gehistoriseerd zijn. Volgens den kanon herinnert BUDDHA zich vele vroegere existentiën; o.a. is hij de groote BRAHMA geweest, 36 malen was hij de godenkoning INDRA. „Von unserem Standpunkt aus möchten wir nicht glauben, dass BUDDHA wirklich solche Dinge gesagt hat", meent WINDISCH. 't Dient tot verheerlijking van BUDDHA en zal dus niet van hemzelven zijn uitgegaan! — Wel neen: daar is de historische BUDDHA stellig veel te beminnelijk bescheiden voor geweest.

Langzamerhand treedt volgens WINDISCH naast het leven van den historischen BUDDHA het model van *het* BUDDHAleven: vóór GAUTAMA zijn er anderen geweest en hun leven vertoont hetzelfde typische verloop, gevormd naar dat van GAUTAMA. De radicale Oriëntalisten zullen juist andersom beweren, dat het leven van den BUDDHA GAUTAMA naar een reeds bestaand type is gevormd. Nu heet het, dat BUDDHA zich zes vroegere BUDDHA's herinnert en precies weet, tot welke kaste zij behoorden, hoelang zij leefden, onder wat soort van boom zij de verlichting kregen, wie hunne twee hoofdleerlingen waren, hoe groot hun aanhang is geweest, hoe hun vader, moeder en geboortestad hebben geheeten en dat zij duizenden jaren hebben geleefd. Dit alles is BUDDHA nl. door de Goden meegedeeld.

1) S. 166.

Hier meent WINDISCH weer te moeten twijfelen aan de historische betrouwbaarheid der bronnen. Men ziet; de Aftrek-methode is hier in volle kracht. Wel moet WINDISCH toegeven, dat reeds 250 v. Chr. de wonderlijke traditie bestaat, maar hij vindt dat het mythische toch op den grondslag van eene gewone menschelijke geboorte geënt is [1]). Hoe men nu echter eene geboorte van een levend wezen zou kunnen verhalen zonder dat er iets van eene gewone geboorte in voorkwam, is mij niet duidelijk. Terecht ziet DE LA VALLÉE POUSSIN hier eene oude mythologische voorstelling. De geboorte van de zon wordt altijd noodlottig voor den Dageraad als moeder gedacht. WINDISCH moge zeggen: ik vind het niet bijgeloovig de overlevering vertrouwen te schenken, dat de moeder van den historischen BUDDHA werkelijk spoedig na zijne geboorte gestorven is; een feit verliest immers niet daardoor zijne geloofwaardigheid, dat het na verloop van tijd dogmatische toepassing heeft gevonden; — maar als WINDISCH ons dan zelf mededeelt, dat geen vrouw in Indie ooit MÂYA heeft geheeten, dan wordt de zaak toch verdacht en schijnt KERN's opvatting ons redelijker toe, die BUDDHA's moeder voor de Groote Moeder, de goddelijke MÂYA, de Magna Dea houdt.

Maar men wijst op eene plaats in het Lalitavistara, het beroemde BUDDHA verhaal der Noordelijke Buddhisten, waar uitdrukkelijk geschreven staat, dat hij mensch is geweest. „Hij neemt uit medelijden met de wezens in de menschenwereld een bestaan aan, niet als een god zet hij het rad van de heilsleer in beweging — opdat de wezens niet tot traagheid vervallen, zeggende: Een *god* is deze BHAGAVÂN TATHAGÂTA (gelukzalige voleinder), meester, volkomen verlichte, wij echter zijn slechts *menschen*, niet in staat, zijne plaats in te nemen, zoo zouden wij tot traagheid vervallen." [2]) Wil deze tekst echter iets anders zeggen dan: het was een leerstuk, dat de Buddha mensch is geweest? De VETULYAKA, Buddhistische do-

1) S. 138.
2) S. 141.

ceten reeds in AÇOKA's dagen, zeiden: BUDDHA heeft slechts eene tooverachtige gestalte, een schijnlichaam. De orthodoxie weerlegde dergelijke ketterij met de vraag: zijn er dan geen heiligdommen, lustoorden, kloosters, dorpen, plaatsen, steden, koninkrijken, landen, die door den BUDDHA genoemd zijn? Is hij niet in het Lumbinîpark geboren, aan den voet van den Bodhiboom tot kennis ontwaakt? heeft hij te Benares niet het rad van de heilsleer in beweging gebracht, bij het Câpâla-heiligdom de begeerte tot langer leven opgegeven, is hij niet in Kusinârâ volkomen opgehouden te bestaan? WINDISCH zegt daarvan: „Aehnlich wie wir es tun, wird hier BUDDHA's Menschentum durch den Hinwe is auf seine in den ältesten Quellen erzählten, auf dem festen Boden der indischen Länder erfolgte menschliche Wirksamkeit gewahrt."[1]) Ik vraag: is het wel een gunstig teeken, wanneer men *in historicis* net als de kerkelijke orthodoxie redeneert? Deze BUDDHA, die twaalf ellen meet en o.a. oppergod der goden wordt bijgenaamd, wiens voetspoor, de Adamspiek op Ceylon, een zonnesymbool is, moge mensch heeten, hij is dat hoogstens in dogmatischen, zeker niet in historischen zin. Niet alle Buddhisten waren het met de euhemeristische denkbeelden van AÇOKA eens. Misschien geloofden zij niet meer, dat BUDDHA een god was, maar zij hielden hem ook niet voor een mensch, hij was hun een naam, een begrip, gelijk de Muze voor onze dichters.[2]) De Buddhistische kerk was op atheïstischen grondslag gesticht; maar de gestorven Tijd-, Dag- en Zonnegod werd haar ideëele patroon.[3]) Het allegorisch bedoelde is later als platte werkelijkheid opgevat. BUDDHA werd de „alliefderijke oppermensch, aan wien zij met te meer innigheid denken en gehecht zijn omdat hij van gelijke bewegingen is als zij zelven. Nadat een reeds bestaand ideaal van wijsheid en goedheid voor 't oog der verbeelding vleesch en

1) S. 142.
2) Aldus KERN, *Geschiedenis van het Buddhisme* I 270.
3) KERN, blz. 278.

bloed had aangenomen, werd het nog te aantrekkelijker, omdat het niet volstrekt onbereikbaar leek voor den mensch, zooals ook de Heer was." [1])

Ook voor de Stoa wordt het ideaal vleesch en bloed.[2]) Nadat de Sophisten den grondslag voor eene zedeleer hadden gelegd, begon men meer en meer behoefte te gevoelen aan een concreet voor oogen staand beeld van deugdzaamheid. Leeringen wekken, maar voorbeelden trekken. Verschillende personen, mythische en historische, deden in den loop der tijden als zoodanig dienst: HERAKLES, de held der sage, en CYRUS, de held der geschiedenis. De Socratici beschouwden SOCRATES als het verwerkelijkte ideaal van den wijze. Onder de Cynici zullen Antisthenes en Diogenes zichzelven daarvoor gehouden hebben. Ook de oudste Stoïcijnen, ZENO en KLEANTHES, zullen van hun eigen wijsheid en volmaaktheid overtuigd zijn geweest. De geest des tijds werkte in dezen mede : het opkomend individualisme vereischte de vereering van de menschelijke persoonlijkheid. Niet alleen na zijn dood, zelfs bij zijn leven werd de groote ALEXANDER vereerd.

Langzamerhand werd echter het Stoïsche ideaal zóó hoog verheven, dat het nauwelijks meer voor verwerkelijking vatbaar scheen en men niet langer aan zijn reëel bestaan in het verleden kon gelooven. Tegenover de Cynische School, waaraan de Stoa hare oorsprongen dankte, werd zij steeds zelfstandiger : ANTISTHENES en DIOGENES hadden bekrompenheden en harde kanten gehad, die hen ongeschikt maakten voor de ideëele wijzen van de Stoa te gelden. Zelfs de eerste hoofden van de Stoïsche school: ZENO, KLEANTHES, CHRYSIPPUS kwamen hiervoor niet langer in aanmerking: onfeilbaarheid had hun immers ontbroken blijkens hun ver-

1) KERN, blz. 279.

2) Wie uitvoeriger inlichtingen omtrent dit onderwerp verlangt, vindt die bij RUDOLF HIRZEL, *Untersuchungen zu* CICERO'S *philosophischen Schriften.* II I Lpz. 1882, S. 271 ff.

schil van inzicht op menig quaestieus punt. Zoo wordt het tusschen 100 en 50 vóór Chr. algemeen Stoïsche opvatting, dat de wijze er nooit is geweest. „Wie de wijze is geweest”, zegt CICERO (*Acad.* 145) „plegen zij zelven zelfs niet te zeggen”; en PLUTARCHUS (*de comm. not.* 33, p. 1076 B): „Deze wijze is nergens ter wereld en is er nooit geweest”. „Tot nu toe is hij, die volgens hen de wijze is, niet gevonden,” meent ook SEXTUS EMPIRICUS (*adv. dogm.* III 133). Ja, nog bij SENECA vinden wij denzelfden twijfel: „Waar zult gij hem vinden, dien wij al zoovele eeuwen zoeken? Bij den beste vergeleken is hij de minst slechte” (*de tranqu. an.* 7, 4). De *Prokopé*, het voortschrijden in deugdzaamheid, die eigenlijk een overgangsstadium tusschen dwaas en wijs was volgens de orthodoxe leer der school, werd nu als surrogaat voor de wijsheid beschouwd.

Eerst in den tijd der keizers, als er in de politiek rust komt en de menschen in godsdienstigen en wijsgeerigen zin gaan dweepen, herleeft het ideaal van den Stoïschen wijze en keert de oude opvatting terug, dat het voor verwerkelijking vatbaar is. Zoo bij EPICTETUS, die DIOGENES en HERACLITUS meer dan tafelgenooten der goden, nl. hunne medeheerschers noemt (*Ench.* 15) en van hen als van „goddelijken” spreekt. Elders rekent hij ook KLEANTHES, SOKRATES, ZENO tot de wijzen. Onder de Romeinen geldt CATO als ideaal; dit reeds bij CICERO, maar veel sterker tijdens de keizers. VELLEJUS PATERCULUS, een historicus der eerste eeuw onzer jaartelling, zegt naar aanleiding van den wijze van Utica: „een mensch, die de Deugd het meest nabij komt en in alles wat zijn inborst betreft, den goden nader dan de menschen, die nooit goed handelde om *gezien* te worden, maar die niet anders handelen kon; ...... immuun voor alle menschelijke ondeugden, had hij zijn geluk altoos in zijn macht” (II 35, 2). Soortgelijk spreekt SENECA over CATO. Hem stelt hij ten voorbeeld, als hij zegt, dat wij ons een goeden man moeten uitkiezen en altijd voor oogen houden, zoodat wij altoos leven alsof hij

het ziet. Een groot deel der menschelijke zonden wordt weggenomen, als er een getuige bij staat. Onze ziel moet iemand hebben, dien zij vereeren kan, door wiens invloed zij ook in het verborgen heiliger handelt (*Ep.* 11). De onsterflijke Goden hebben in CATO ons dan ook een beter model van een wijze gegeven dan in ULYSSES en HERCULES voorheen (*de Const. sap.* 2).

Men gevoelt welke innige gemoedsbehoeften achter de volgende woorden liggen: „Als Gij een mensch ziet, onverschrokken in gevaren, onvatbaar voor hartstochten, in tegenspoed gelukkig, midden in de stormen rustig, die de menschen beneden zich ziet en de goden naast zich, zal u niet vereering voor hem bekruipen? Zult Gij niet zeggen; dat is iets grooters en hoogers dan dat men het voor gelijksoortig zou mogen houden met het nietige lichaam waarin het woont. Hier is eene goddelijke kracht neergedaald. Eene hemelsche kracht is het, waardoor de voortreffelijke, bezonnen geest bewogen wordt, die zich boven alle dingen als boven het minderwaardige verheft en lacht om wat wij vreezen en wenschen. Zoo iets groots kan niet zonder hulp der godheid bestaan; derhalve is hij voor het grootste deel dáár, vanwaar hij is nedergedaald. Gelijk de zonnestralen de aarde weliswaar aanraken, maar toch dáár zijn, vanwaar zij gezonden worden; zoo is het ook met den grooten en heiligen geest, die herwaarts is afgezonden om ons de goddelijke dingen nader bekend te maken; hij verkeert weliswaar met ons, maar hij blijft aan zijn oorsprong gehecht. Vandaar is hij afhankelijk, daarheen ziet hij op en streeft hij; onder de onzen verwijlt hij als een betere. Wie is deze nu? De geest, die op geen enkel goed dan op zijn eigen steunt......... Vraagt gij wat het eigen goed van den mensch is? De ziel en de volmaakte rede (ratio = Logos) in haar. Want een redelijk wezen is de mensch. Daarom bereikt zijn goed deszelfs volkomenheid, wanneer hij zijne (redelijke) bestemming heeft vervuld" (*Ep.* 41).

Uit dergelijke citaten, die licht te vermeerderen zouden

zijn, ziet men, hoezeer destijds het hart der menschen uitging naar bovennatuurlijken steun en vastheid, naar onmiddellijke goddelijke openbaring. Een bovenmenschelijk wezen moest leidsman zijn hierbeneden, God den menschen nader worden gebracht door in zichtbare gedaante te verschijnen. De keizervereering berust op dezelfde behoefte. AUGUSTUS, die de gruwelen van de burgeroorlogen had doen ophouden, gold voor den Vredevorst, den Heiland, den Redder uit den grootsten nood; hij zou de gouden eeuw doen wederkeeren, hij, JUPITER zelf, van den hemel neergedaald om woning te maken onder de menschen. Zoo kunnen wij in het kalenderopschrift van PRIENE, dagteekenend van ± 9 vóór Chr. over AUGUSTUS' geboortedag als over den geboortedag Gods lezen, die voor de wereld het begin van de vreugdeboodschappen beteekent, welke zich aan hem vastknoopen; met zijne geboorte beginne eene nieuwe tijdrekening.

Het verbaast ons niet, dat latere onderzoekers somtijds op een dwaalspoor zijn geleid door de min of meer Christelijke kleur, die het beeld van den Stoïschen wijze kon vertoonen. Zoo heeft AMÉDÉE FLEURY[1]) bij SENECA *Ep.* 120, in den volmaakten deugdzamen mensch Christus willen zien. Van hem heet het nl.: „Noodzakelijkerwijze is de groote verschenen, die nooit over rampen heeft gezucht, zich nooit over zijn lot heeft beklaagd, velen met zijne deugd heeft bekend gemaakt en, niet anders dan het licht, in de duisternis heeft gestraald; aller aandacht richtte hij op zichzelven, daar hij vreedzaam en zachtmoedig was en in menschelijke en goddelijke dingen gelijkelijk rechtvaardig. Hij had een volmaakt gemoed en was tot het toppunt van zijn eigen wezen opgeklommen, waar niets boven gaat dan Gods geest, waarvan ook een deel in dezen sterfelijken boezem was nedergedaald." In dezen 120sten brief toont SENECA aan, dat de kennis van het goede eene historische aan-

---

1) *Saint Paul et Sénèque,* 1853 I, blz. 105.

leiding heeft: uit gevallen der ervaring, door voorbeelden van edele mannen komen wij geschiedkundig tot een ideëel beeld, dat door fantazie en nadenken alleen niet geschapen zou kunnen worden. De trekken van dit ideëele beeld hebben in bepaalde individuën geleefd en worden veelszins vergroot en verfraaid in den ideëelen wijze geprojecteerd. Met dat al blijft het nog een abstract ideaal; beter was trouwens niet te verwachten van menschen met weinig historisch besef.

Philo van Alexandrië vormt den overgang van het Jodendom tot het Christendom. Een goed Jood, maar die de cultuur van zijn tijd in zich heeft opgenomen. Philo platoniseert, heet het vanouds, en men kan hem gerust Platonicus noemen, zoo men slechts bedenkt, dat zijn Platonisme niet dat van Plato zelven, maar een Stoïsch-Pythagoreesch getint Platonisme was, zooals dat in die dagen werd geleerd. Het ideaal van den Stoïschen wijze is voor Philo vleesch geworden in Mozes. Men leze zijne *Vita Mosis*. Het beeld van den grooten wetgever is daarin geteekend op de destijds gebruikelijke wijze: de bepaalde individu Mozes, dien onze meer historisch denkende en gevoelende tijd zou willen zien, treedt op den achtergrond, maar in de plaats wordt ons eene richting van leven voor oogen gesteld, waarvoor de individu slechts een paradigma is. Mozes heet de grootste en volmaaktste mensch; zijn gemoed was ontoegankelijk voor alle onwaarheid. Geen wonder, dat zijne omgeving verbaasd heet te staan over hem en zich afvraagt van welken aard de geest is, die in zijn lichaam woont en zich in hem openbaart: is het een menschelijke, of een goddelijke, of een uit menschelijkheid en goddelijkheid gemengde? Mozes leefde sober, was een soort heilige, wiens leven volkomen in overeenstemming was met zijne leer. God heeft hem de eer waardig gekeurd, deel te hebben aan Zijn eigen macht; vandaar komt het, dat alle elementen hem evengoed gehoorzaamden als den Heer. Hij heet God, koning en

leidsman; elders koning, hoogepriester en profeet, middelaar verzoener en voorbidder. Zachtheid en menschenliefde kenmerken hem van nature. Van liefde tot God vervuld, is hij zelf Gods lieveling.[1])

Elders bij PHILO wordt de LOGOS, het goddelijk-redelijke, in den Hoogepriester aanschouwelijk voorgesteld, den Gezalfde (= Christos). De LOGOS kan zich slechts verwerkelijken in eenen zondeloozen mensch, die eigenlijk in de werkelijkheid niet te vinden is, net zoo min als de ideëele wijze der STOA.

Nu zegt men gewoonlijk: PHILO's LOGOS houdt het midden tusschen een onpersoonlijk geestelijk wezen en eene allegorische persoonlijkheid; hoe geheel anders de Christelijke opvatting, die den LOGOS vleesch laat worden, Joh. 1 : 14! Dat is dan het specifiek Christelijke in de Logosleer; want PHILO's LOGOS wordt niet vleesch. Dit is echter daarom reeds te veel gezegd, omdat wij zagen, dat het denkbeeld van de menschwording Gods aan de geestelijke atmosfeer van die dagen niet vreemd was. Bij PHILO zelven zijn ten overvloede een paar plaatsen te vinden, die aan het denkbeeld van de vleeschwording des woords doen denken. Zoo wanneer hij zegt: „God neemt wel eens de gedaante van eenen mensch aan om hun die tot hem gebeden hebben, te hulp te komen" (*de Somn.* I 41), en elders: „het is gemakkelijker voor God om mensch, dan voor eenen mensch om God te worden" (*de legat. ad Caj.* 16). Daarenboven: er zijn ook Doceten geweest, en die waren in spijt van alle rechtzinnige verkettering óók Christenen. Dezen zeiden: Christus' mensch-zijn was slechts schijn. Sedert den Doop tot aan het lijden toe was de hemelsche Christus met den mensch Jezus verbonden, — zóó oordeelden CERINTHUS en BASILIDES. Christus tooverde door magie den menschen een lichaam voor, — zóó meenden SATURNINUS, VALENTINUS, MARCION, ons herinnerende aan de bovenvermelde VETULYAKA op Indischen bodem.

---

1) Zie ed. MANGEY II 80, 84 v., 105 v., 112, 135.

Waarom heeft de Kerk tegen het Docetisme geprotesteerd? Omdat de menschheid van den Godmensch hier niet tot haar recht kwam. De idee der godmenschelijkheid kon niet anders dan in den vorm van een leven, een menschenleven, tot de duizenden spreken. Zoo is, naar het woord van ARTHUR DREWS[1]) de historische Jezus van den beginne af aan een dogma. Niet als historische realiteit, maar als idee heeft hij de Kerk tot overwinning geleid; deze idee van eene godmenschelijke persoonlijkheid is de genius van het Christendom geweest. Trouwens in het vierde Evangelie is het vleeschgeworden Woord nog altijd een goddelijk wezen, even weinig eene geprononceerde persoonlijkheid als de LOGOS bij PHILO. Het is of de Evangelist bang is hem al te menschelijk voor te stellen en dus aan zijne goddelijkheid afbreuk te doen. In de z.g. Synoptische Evangeliën is het niet veel anders: ook dáár is Jezus de Godmensch. De mythologische bespiegeling, die als abstractie geene propagandistische kracht kon bezitten, werd verdicht tot eene aanschouwelijke gestalte, die meer zelfs dan MITHRAS, ATTIS, OSIRIS op de menschen indruk maken moest. De Platonische idee en het ideaal van den Stoïschen wijze vallen in den Christus ineen. De mensch is mikroskomos, maar de idee van het Universum kan als makranthropos, als hemelsche mensch, worden gedacht, gelijk dit in het Oosten geschiedde (vlg. reeds Ṛgveda X 90 het Purusha-lied) en ook van de Gnosis bekend is. Bij de vereeniging van het goddelijke en menschelijke ligt in Indië het accent op het goddelijke: in den BUDDHA is het zuiver menschelijke uiterst gering. Ook in hem is het woord vleesch geworden, het woord namelijk van de mythe is quasi-historisch vleesch geworden, maar het is geene menschelijkheid, die ons Westerlingen bevredigt, geene individualiteit. Het Stoïsche ideaal volgt den omgekeerden weg: hier wordt niet een God tot mensch, maar een mensch tot God. Ja, de wijze overtreft zelfs

1) *Die Christusmythe*, S. 163.

de godheid in waardij : „er is iets," zegt SENECA, „waardoor de wijze God voorbijstreeft : God vreest niet krachtens zijne natuur, de wijze niet krachtens zichzelven" (*Ep.* 53). En elders : God staat buiten het leed, de wijze staat er boven (*de Prov.* 6, 4). Gelijk ik Juni 1908 in ditzelfde tijdschrift aantoonde : de oude God van het volksgeloof is voor de STOA geen God meer ; haar gezond verstand heeft van den al te menschvormigen Zeus een deïstisch „Opperwezen" gemaakt, maar voor haar redelijk besef is deze abstractie aan 't waarachtige godzijn nog niet toegekomen en wordt de ware goddelijkheid gezocht in de *bewuste* goddelijkheid van den wijze, die dan trouwens weer abstract, louter formeel, als apathie, onverschilligheid tegenover alles, wordt opgevat.

Het concrete komt eerst met het Christelijk ideaal van den Zoon des Menschen, die door lijden en sterven tot zijne heerlijkheid ingaat ; die, hoewel de metaphysische Godszoon, niettemin door lijden volmaakt moet worden, en door zijnen dood de verlossing voor anderen brengt. Zijne zelfopoffering geschiedt niet ten bate van zichzelven, gelijk het van den Bodhisattva in eene vorige existentie heet : hij wierp zich aan eene hongerige wolvin tot spijze voor ; hij gaf zijne kinderen prijs ; hij liet zich braden als gerecht voor een Brahmaan — alles om het Buddhaschap te erlangen. Heeft hij dit eenmaal bereikt, dan doet hij geen goede werken meer.

Terwijl voor het oorspronkelijk Buddhisme en voor de STOA God eigenlijk dood is, predikt het Christendom den God, die dood is geweest en zie, Hij leeft ! De BUDDHA is genius, voorbeeld, leeraar. Maar elk wereldtijdperk heeft er één ; zij wisselen elkander af ; het is de progressus in infinitum, de slechte oneindigheid. De BUDDHA sterft en komt niet terug : een andere neemt zijne plaats in. Zooals wederom SPEYER het heeft uitgedrukt : men spreekt van *een* BUDDHA, maar van *den* Christus. De Stoïsche wijze sterft eveneens : aan de incongruentie van ideaal en werkelijkheid vindt hij den dood. De Christus der Kerk sterft ook ; maar zelfs het sterven is

eene openbaring van zijn leven; hij zelf komt tot opstanding als de in de Gemeente Verheerlijkte. De Eene sterft om velen tot kinderen Gods te maken; de Dood wordt door hem overwonnen. In het leven des Geestes zijn leven en dood beiden voorondersteld.

Indië is nog niet toegekomen aan de idee der persoonlijkheid. In tegenstelling met de spreuk van het Delphisch orakel: Ken *U zelven*, zegt men in Indië: Ken *Uw Zelf*. Het empirische, particuliere Ik heeft bij hen geene waarde; slechts het algemeene, transcendente Ik, dat de grondslag van ons aller aanzijn vormt. Indië verwijlt nog bij de Substantie; de Westersche beschaving heeft het tot Subjectiviteit gebracht. Dat zien wij aan den wijze van de Stoa, den *laboribus invictus;* de *ponos* of zedelijke inspanning van de Cynische School is bij de Stoa principe van moraal gebleven. Maar eigenlijk wordt dit ideaal niet verwerkelijkt; men gelooft nauwelijks aan zijn bestaan; 't is de louter subjectieve vergoddelijking des menschen, die objectiviteit mist. De menschwording Gods is de zijde der objectiviteit; samen worden zij aanschouwd in het Christelijk ideaal: den hemelschen Christus, maar die door lijden volmaakt is, gestorven en levend in der eeuwigheid; verheerlijkt aan Gods rechterhand, maar met ons al de dagen onzes levens. In hem wordt de Oneindige eindig; maar zijne eindigheid beperkt hem niet, omdat zij de vrucht is van zelfbeperking. Hij neemt het aardsche leven aan en legt het af naar welgevallen. Dit ideaal is concreet, en door dit concrete heeft het Christendom gezegevierd. In dit opzicht gelijkt het Christelijk ideaal meer op het Buddhistische dan op het Stoïsche. Immers is de menschwording Gods ook in het Buddhisme hoofddogma. „Neem uit het Buddhisme het leerstuk dat de Heer uit den hemel is nedergedaald om het schepselenheir door de wederverkondiging der waarheid te verlosen weg; ontdoe het van het geloof aan de vleeschwording van 't zedelijk ideaal, en gij hebt het van alle kracht beroofd. Al het goede en groote door 't Buddhisme gewrocht dankt

het aan de kracht van dat geloot, het eenigste wat in staat was het dorre geraamte zijner moraal te bezielen"[1]). Maar de overeenstemming tusschen Buddhistisch en Christelijk ideaal is soortgelijk als die van onschuld en deugd: de onschuld is aan den zedelijken strijd nog niet toe, en de deugd is hem reeds te boven; zoo zijn zij beide evenzeer vreemd aan den strijd, maar staan inderdaad toch op gansch verschillend niveau. De BUDDHA is de menschgeworden God, maar noch het menschelijke, noch het goddelijke aan hem is volkomen. Bij de lezing van zijne daden, lotgevallen en predikatiën missen wij het zuiver menschelijke, dat eerst door het Westersche individualisme, niet het minst in de STOA krachtig gekweekt, is ontdekt. En het goddelijke in het Buddhabeeld is het goddelijke van den natuurgodsdienst. Heel wat menschelijker en heel wat goddelijker is de Christus der Evangeliën. Men gevoelt, dat daar de transcendentie Gods van het Jodendom en het individualisme van de Hellenistische wijsheid achterliggen. Daarom is het populaire levensbeeld, dat de Evangeliën ons bieden, ofschoon het wemelt van tegenstrijdigheden, bevredigend voor de eenvoudigen, en wederom bevredigend voor de wijzen. De tusschensoort van verstandelijk verlichte menschen zal er of met minachtend schouderophalen aan voorbijgaan, of er eene historische kern in willen vinden, die dan uit den aard der zaak niet veel meer dan het beeld van den Stoïschen wijze is. Christus heet de *tweede Adam*. Zullen zij misschien over de historiciteit van den *eersten* ADAM gaan twisten? Zullen wij zeggen: het is toch niet onmogelijk, dat er eens een man heeft geleefd, die in een zeer vruchtbaren hof woonde en die aan dieren namen gaf; dit laatste hebben CUVIER en BUFFON ook wat dikwijls gedaan! Wij zouden aldus het beruchte rationalisme der „Aufklärung", in Prof. PAULUS van Heidelberg vleeschgeworden, weer binnenhalen. ADAM is meer dan historie; de zinrijke personificatie van onze

1) KERN, I 423.

natuurlijke menschelijkheid. Onze geestelijke menschelijkheid, die niet zonder hare natuurlijke zijde bestaanbaar is, is in Christus geteekend. Gelijk de oude Adam in ons allen steekt van nature, zoo moet de geestelijke mensch, Christus, in ons gewekt worden door den Heiligen Geest.

Buddha laat stervend zijne leer na, Christus laat leven na, eeuwig leven in de zijnen, want de Heer is de Geest. Het Buddhistisch naturalisme leert de onwerkelijkheid van het aardsche : de tegenstelling van Natuur en Geest wordt hier nog niet gekend. De wijze van de Stoa kent de werkelijkheid van het aardsche, maar acht het waardeloos. Van hen beiden onderscheidt zich het Christelijk ideaal, dat de werkelijkheid van de aardsche zonde en dood voorbeeldig pijnlijk ervaart, maar ze tevens in hunne volle waarde erkent als middelen om het hemelsche te openbaren. Juist omdat het Christendom ernst maakt van het historische, wordt pas onder Christelijken invloed ernstig aan het historische in de oude traditie getwijfeld. Zonder dat hierdoor het Christelijke wordt ondermijnd. „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andere zu geizen ; in jenem Einen sich vollständig, in allen übrigen aber immer nur unvollständig abzudrücken ; sondern in einer Manchfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichthum auszubreiten." Aldus luidt een beroemd geworden zin van David Friedrich Strauss[1]). Aan den anderen kant is het dan ook weer naïef om den Christus van het Evangelie te moderniseeren en te dégradeeren tot een prediker van verheven waarheden. Stellig heeft het Christendom een historisch punt van uitgang gehad, evengoed als de Heraklesvereering onder de Stoïcijnen. Wie echter zou willen beweren, op grond van het bestaan van een Herak-

1) *Das Leben Jezu II²*, Tüb. 1837, S. 739.

lescultus, dat HERAKLES dan toch een historisch persoon moet zijn geweest, zou als *Euhemerus redevivus* zich belachelijk maken bij menschen met historisch besef.

De Heer, die de Geest is, heeft zelf in het Evangelie gezegd: „Wie in mij gelooft, grootere krachten dan die ik doe, zal hij doen." Dit woord heeft eene toekomst aan het Christendom gewaarborgd; het is niet afhankelijk van een historisch datum, het staat of valt niet bij de gunst of ongunst eener wetenschappelijke kritiek. Terwijl Indië nog niet het ontwikkelingsstadium heeft bereikt, waarop van historisch besef sprake kan zijn, is de STOA er toe genaderd, maar vermag het niet vast te houden; het Christendom maakt in *eene* geschiedenis, die als beeld en gelijkenis is bedoeld, *de* geschiedenis, de eeuwige historie Gods en des Menschen aanschouwelijk.

HET BEGRIP DER ZEDELIJKE GERECHTIGHEID

DOOR

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN.

I.

KRITIEK VAN DE POPULAERE OPVATTING.

Niettegenstaande de vele studiën, in de laatste jaren op het gebied der ethiek verschenen, is toch het stelsel der ethiek nog een ongeschreven werk. Niet een overzichtelijke beschrijving van het zedelijk leven, maar een stelselmatige doordenking ervan is noodig. Wij willen in de volgende bladzijden het begrip der gerechtigheid ontvouwen als faktor van het zedelijk menschenleven en daarmede een paragraaf voor het alsnog ongeschreven stelsel bijdragen.

Het heeft zijn nut om bij de ontwikkeling van ethische begrippen eerst de communis opinio, d.i. de populaere opvatting van het begrip, te onderzoeken. Deze heeft meestentijds een juiste kern, door een onzuivere schaal omsloten. Naar de populaere opvatting bestaat de zedelijke gerechtigheid in de handhaving van het evenwicht in de wereld, zoodat goede handelingen loon en kwade straf ontvangen. Wat gij zaait dat maait gij.

De uitvoerder en drager der gerechtigheid is daarbij

het machtswezen ; degeen die in bepaalden kring en op bepaald gebied met de macht en het gezag bekleed is : het gezinshoofd of het hoofd eener instelling, bijv. het schoolhoofd, het staatshoofd of God als wereldmacht.

Deze opvatting is juridisch en niet ethisch en zij verwart uitwendige met innerlijke verhoudingen. Juridisch is zij omdat hierbij op handelingen en niet op gezindheden gelet wordt ; en zoo al de gezindheid bij de handelingen in aanmerking genomen wordt, geschiedt dit als een nevenzaak. De handeling zelf blijft hoofdzaak en de gezindheid geldt als toelichtend moment. Bij een zedelijke waardeering echter is de handeling volkomen indifferent en is de gezindheid het eenige wat overwogen wordt. De gezindheid nu laat geen herstel of bevestiging toe door loon of straf. Zoo iemand „ten onrechte op zijn broeder toornig is" — om het Nieuw-Testamentisch voorbeeld, dat ons hier vanzelf voor den geest komt, te gebruiken — wordt er niets hersteld door hem een straf op te leggen. Immers, indien de onrechtmatige toornigheid de verbreking is van een evenwicht, kan dit slechts hersteld worden doordat de toorn in liefde verandert, waartoe de straf kwalijk in staat ware.

Het zedelijke is gelegen in de menschelijke gezindheid, omdat het een verhouding des menschen tot zichzelf inhoudt. Niet aan een ander, maar aan ons zelf zijn wij zedelijk verplicht, en daardoor eerst aan anderen. Wanneer dit karakter van het zedelijke als een verhouding tot onszelf niet wordt meegedacht, zijn wij geheel van het gebied der zedelijke begrippen af. De gezindheid nu als psychologische „zetel" van het zedelijke, bestaat juist in deze innerlijkheid en het is daarom, dat sinds eeuwen de zedelijke waardeering overgeplaatst is van het gebied der handelingen, naar dat der gezindheden.

In de populaere opvatting der gerechtigheid echter wordt het zedelijke zoo weinig als innerlijke gesteldheid, als verhouding des menschen tot zichzelf opgevat, dat zelfs het overwegend deel der aandacht aan het belanghebbend voorwerp gewijd wordt, aan den persoon, die

door iemands handelingen getroffen is. Wat aan dezen is aangedaan moet beloond of gestraft worden, en in dit evenwichtsherstel meent men de gerechtigheid werkzaam te zien. Het aldus opgevatte gerechtigheidsbegrip behoort zeker in de juridische sfeer thuis, waar uitwendige en niet innerlijke verhoudingen gelden.

Onze kritiek op het populaere gerechtigheidsbegrip bestaat dus in de aanwijzing van zijn niet zedelijk maar juridisch karakter. Dat de menschen bij hun zedelijk bedoelde beoordeeling zeer licht door deze begripsverwarring misleid worden, kan met het volgende voorbeeld aangetoond worden. Een landgoed, in partikulier bezit, is tegen betaling van entreegeld voor het publiek toegankelijk gesteld. Een zekere bezoeker echter wenscht de wandeling op het landgoed, maar verkiest het entreegeld in eigen zak te houden ; hij ondekt een beklimbare plaats aan het hek dat het landgoed omsluit, en overtuigt zich dat deze plaats onbewaakt is ; waarna hij binnenklimt. Geen opzichter merkt hem op en, na zich in fraaie wandelingen vermaakt te hebben, klimt hij bij dezelfde onbewaakte plek weer naar buiten en heeft dus het verschuldigd entreegeld voor zich behouden. Dezen man nu, die zoo handelde, stellen wij moreel in het ongelijk en zoo wij ons afvragen, waarin zijn zedelijk ongelijk bestaat, ligt het antwoord schijnbaar voor de hand : het bestaat in het *onrecht*, dat hij den eigenaar van het landgoed aandoet...... evenals elke diefstal slecht is, omdat zij een onrecht is aan den medemensch.

Het antwoord is onjuist ; maar dat het voor de hand ligt, bewijst hoe licht men zich verleiden laat om het zedelijke juridisch te bepalen ; want het „onrecht'' is zelfs geen beleediging van den persoon des eigenaars, doch een benadeeling. De inbreker bedoelt niet, noch is zich van eenige bedoeling bewust, om den eigenaar te krenken. Hij minacht hem niet en kent noch hem noch zijn familie; hij is op geenerlei manier verlangend, dat de eigenaar de kleineering zijner rechten te weten komt. Zoo kan er dus van beleediging geen sprake zijn ; er is slechts

een benadeeling door onthouding van het den eigenaar toekomende. Dat het onrecht in benadeeling bestaat, bewijst dat wij ons daarmee op 't gebied der rechtskundige begrippen bevinden. Het onrecht is dan ook niet een gezindheid, maar een uitwendige verhouding van personen. Het is een gevolg eener gezindheid, en zoo ligt de moreele fout niet in het onrecht, maar elders.

Het was ons bij dit voorbeeld te doen om aan te wijzen hoe licht men uit het zedelijke naar het juridische afdwaalt. Maar het voorbeeld zelf lokt een vraag uit, die wij niet mogen voorbijzien, om de tegenwerping te weerleggen, dat bij deze scheiding van gebied het zedelijke zelf verkwijnt. Immers : zoo de zedelijke fout van den inklimmer niet ligt in zijn onrecht, waarin ligt ze dan ?

Zij ligt niet in de verhouding tot den benadeelde, maar in een verhouding van eigen innerlijk. Alle zedelijkheid (resp. onzedelijkheid) beduidt een verhouding des menschen tot zichzelf. De inklimmer benadeelt in zedelijken zin niet den eigenaar, maar zichzelf. Dat degeen die steelt of liegt of bedriegt zichzelf benadeelt, is een overbekende waarheid, die dan ook bij de poging tot zedelijke opvoeding der jeugd met nadruk wordt gepredikt : het nadeel bestaat hierin, dat hij zijn eigen *menschelijkheid schendt.*

De mensch schendt zichzelf, doordat zijn zinnelijkheid zijn geestelijkheid, zijn lagere natuur zijn hooger wezen overwoekert. De speciale onzedelijkheid van den inklimmer is de *brutaliteit,* [1]) de heerschappij der lagere natuur in ons ; en wat, juridisch beschouwd, onrecht heet, moet, ethisch beschouwd, als brutaliteit worden opgevat. De brutaliteit is een innerlijke gesteldheid, een gezindheid, een „zijn'', terwijl het onrecht een „doen'' is. Om deze brutaliteit stellen wij den inklimmer zedelijk in het ongelijk. Het onrecht doen is hoogstens gevolg van het brutaal zijn, maar een aanwijzing van de zedelijke fout ligt in dit juridisch begrip niet vervat.

1) Deze term moet natuurlijk uit het populaer spraakgebruik overgebracht in het wijsgeerige. Het begrip moet „in het algemeen" genomen.

Wat wij over de juridische vertroebeling van het begrip der gerechtigheid zeiden, geldt in mindere mate ook voor een verwant begrip : dat der *rechtvaardigheid.* Onder rechtvaardigheid heeft men steeds verstaan een gezindheid tot de gerechtigheid, zoodat hierbij het zedelijk moment nooit geheel is verduisterd geworden achter het juridische. Als gezindheid was zij wel een deugd, die vooral in de samenleving en haar kringen (huisgezin, school, rechtswezen) te pas kwam en door den gezaghebber geoefend werd, maar die toch ook in alle menschelijke verhoudingen behoorde aanwezig te zijn ; de vriend ten opzichte van den vriend, de mensch ten opzichte van elken medemensch behoorde rechtvaardig gezind te wezen. Er valt te dezen opzichte slechts op te merken, dat, als gezindheid ook de rechtvaardigheid een innerlijke verhouding uitdrukt. Zij bestaat in een overwicht over onze egoistische voorliefde, een bestand zijn tegen onze eigen willekeur. Dat deze innerlijke gesteldheid zich naar buiten betoont als rechtvaardig gedrag, is niet de zedelijke waarde der deugd, maar de maatschappelijke.

Deze aanwijzingen volstaan tot kritiek van de populaere opvatting. Dat nu binnen de onware schaal een zuivere kern geborgen is en dus in het populaere begrip een waarheid is omsluierd, mag niet verzwegen. Om die waarheid is het ons te doen, en wij zullen haar aanstonds demonstreeren, na een uiteenzetting van de zoo belangrijke begripsontwikkeling te dezen, die wij bij Plato aantreffen. Het ware in 't populaer begrip komt, kort gezegd, hierop neer, dat de gerechtigheid niet als een deugd onder deugden, als een zedelijke zielstoestand wordt opgevat, maar in verband gebracht wordt met een objektieve, supra-individueele wereldorde.

II.

PLATO'S BEGRIP DER GERECHTIGHEID.

In de Politeia komt Plato alras op het hoofdonderwerp van zijn geschrift: Wat is te verstaan onder gerechtigheid (Dikaiosune)? De moeilijkheid dezer begripsbepaling wordt aanstonds duidelijk, wanneer zij door verscheidenen ondernomen wordt, doch zonder resultaat. Het populaer begrip van de handhaving van een evenwicht schemert den onderzoekers voor den geest. Gerechtigheid, i. c. gerechtigheidsoefening bestaat, volgens een der medesprekers, hierin dat men iedereen teruggeeft wat men hem schuldig is [1]). Aan vrienden is men goeds, aan vijanden kwaads verschuldigd; zoo handele men dien-overeenkomstig en beoefene de gerechtigheid. Tegen welke uitspraak de Platonische Sokrates opmerkt, dat evenmin als muziek iemand onmusikaal kan maken, de gerechtigheid, die iets goeds is, kwaad kan doen. Over een anderen boeg dan de vorige spreker gooit het de sofist Thrasymachus [2]), die de gerechtigheid definieert als uitvoering van 't belang van den sterkste; met „den sterkste" bedoelt hij de vigeerende overheid. Volgens hem vallen de begrippen van macht en recht te samen. Sokrates bewijst echter aan Thrasymachus dat, gelijk elke kunst, zoo ook de kunst van regeeren het belang bedoelt van een zaak. Evenzeer als de geneesheer niet om zichzelf maar om het menschelijk lichaam zijn kunst beoefent, evenzeer de regeerder. De machtsoefening als zoodanig, d.i. als uiting van den machthebber, kan dus nimmer gerechtigheid zijn.

Prachtig is in de Politeia dit afwegen der begripsbepalingen eer het tot een eigen definitie komt. Een voorloopige aanwijzing van deze vindt de Platonische Sokrates [3]) in de gedachte, dat elk wezen een specifieke grondeigen-

1) Polit. Lib. I cap. 6.
2) C. 12.
3) C 24

schap heeft, waardoor het tot zijn normale funktioneering in staat is; een eigenaardige deugd (οἰκεια ἀρετη), niet een individueele eigenaardigheid, waardoor het zich van soortgenooten onderscheidt; maar juist een soortelijke geschiktheid, gelijk het snoeimes deugt tot snoeien beter dan het zwaard, en gelijk de geschiktheid tot zien de eigenschap der oogen in het algemeen is. De gerechtigheid is nu de eigenaardige grondeigenschap der menschenziel. Zij is de idee der ziel in haar werkzaamheid (d. i. haar zelfopenbaring).

Het vorige is bij PLATO nog maar een aanloop tot bepaling van het gerechtigheidsbegrip en hij meent bij de bepaling zelve een anderen weg te moeten gaan: de gerechtigheid beschouwend in het verband van den staat, die een ziel in het groot is. In dezen zal zij een grooter en duidelijker herkenbare eigenschap wezen, dan zooals zij bij de menschelijke individualiteit voorkomt.

Met dezen overgang der beschouwing tot het Staatswezen wordt nu echter de deugd der zedelijke gerechtigheid niet in het juridische overgebracht. Dit zou het geval zijn, indien een staatsvertegenwoordigend lichaam daarmede tegenover de burgers optrad; doch dit wordt door PLATO niet bedoeld. PLATO brengt de gerechtigheid niet zoozeer in het staatkundige, alswel in het sociale leven over; hij zal dus niet een juridische, maar een sociologische bepaling geven.

Zij is deze: de staat bestaat uit drie standen of groepen van burgers, regeerende, bewakende en arbeidende groep. Elk dezer heeft een eigen deugd: de wijsheid is die der regeerders, de dapperheid die der wachters; de matiging is de verbindende deugd, die in passieven zin, als zich laten beheerschen, aan de arbeiders eigen is, terwijl zij in aktieven zin, als uitoefening der matiging, bij de eerste twee groepen behoort. De gerechtigheid is nu de eigenschap van het geheel, krachtens welke elke groep haar eigen deugd heeft.

Deze bepaling geldt nu evenzoo voor de gerechtigheid in de menschenziel. Ook de ziel heeft drie deelen: het

denkende, het strevende en het begeerende deel. En ook deze zijn in drie deugden of grondeigenschappen werkzaam : wijsheid, dapperheid, matiging. Wat nu voor Plato de gerechtigheid der ziel is — d. i. wat het eigenlijke begrip eener zedelijke gerechtigheid inhoudt — is aldus te verstaan :

De deelen der ziel zijn niet bij elkaar gelegd, maar zijn de verscheidenheden van eenzelfde wezen. Al mag er van een aanwijzing van den organischen samenhang der zielsdeelen bij Plato niet veel sprake zijn, toch is het begrip der eenheid zoo weinig afwezig, dat zelfs de *idee* der ziel het grondbegrip der platonische psychologie uitmaakt. De idee der ziel is de ziel als zoodanig, en deze is het, die zich in de drie zielsdeelen onderscheidt. Eigenlijk is de platonische psychologie niet zonder meer trichotomisch en maakt Plato in de Politeia duidelijk een hoofdonderscheiding tusschen twee zielsdeelen [1]): rede en zinnelijkheid, en spreekt hij van een tweestrijd der ziel [2]) als bestaande in den strijd dezer beide. Maar op de door hem zelf gestelde vraag, of het niet beter is de ziel in twee dan in drie deelen te verdeelen, herroept hij de gesuggereerde dichotomie om de parallelie met het staatswezen niet kwijt te raken [2]) en erkent het willende element als derden faktor, die zich aan de zijde der rede houdt om de zinnelijkheid (de begeerte) te matigen. Plato begrijpt dus in de ziel een tegenstelling van twee hoofddeelen en een derden faktor als verbindend, bemiddelend en de eenheid handhavende : de rede beheerscht de begeerten door den wil. Zoo heeft elk deel zijn deugd of eigenaardige taak : het is de wijsheid der rede, dat zij deze beheersching indenkt en voorschrijft ; het is de dapperheid des wils dat hij het voorschrift uitvoert en het is de passieve matiging der begeerte, dat zij dit toelaat.

Plato beschouwt hier niet feitelijke toedrachten, zooals zij zich in de ervaarbare werkelijkheid voordoen ;

1) Lib. IV C. 14.
2) C. 15.

want daar komt de rede vaak als onwijs, den wil als zwak en de begeerten als mateloos voor. Het is hem niet om feitelijke toestanden, maar om de idee te doen. Zoo beschouwt hij de idee der ziel in hare samenstelling. In de idee der ziel is de rede wijs, want zij is wijs naar haar idee, d. i. zooals zij op zichzelf en als rede is. Naar haar idee is, volgens Plato, de ziel een eenheid, of orde, waarbij tegengestelde deelen door een derde verbonden zijn.

En waarin bestaat nu die gerechtigheid ? Zij is geen speciale deugd of werking van een vierde zielsdeel, op de manier waarop de rede wijsheid heeft. Maar zij bestaat hierin „dat elk deel het zijne doe". „Elk deel" is niet elk deel op zichzelf genomen, maar beteekent de drie deelen elk op zichzelf ; elk in het verband des geheels, of als lid der orde, die de ziel is. Beoefent de rede de wijsheid zonder dat de wil dapperheid heeft, dan is er van gerechtigheid in de ziel geen sprake, omdat de deugd der wijsheid, op zichzelf staande, de orde des geheels niet zou uitdrukken. Als echter het geheel zoodanig is, dat elk deel het zijne doet, dan is er gerechtigheid.

Gerechtigheid is dus volgens Plato de grondeigenschap des geheels of der ziel q. t. krachtens welke elk deel zijn eigen deugd heeft. Aan de deugden wordt nog iets anders zichtbaar, dan dat ze zedelijke praktijken zijn : aan haar wordt een gesteldheid des geheels zichtbaar en zij zijn de uitdrukking eener boven de deelen staande eenheid. Zij openbaren de orde of de idee der ziel. Dit opzicht van de deugden, deze hoogere eigenaardigheid is de gerechtigheid. Zij is niet een deugd onder de andere, maar dit hooger opzicht aan haar, dat ze de zielsorde vertegenwoordigen. Dat Plato toch de gerechtigheid als vierde in de rij der kardinale deugden heeft opgenoemd is een minder gelukkige handelwijze, die den nauwlettende niet op dwaalspoor brengt.

Ziehier dan een gerechtigheidsbegrip, dat vrij is van alle juridische bijgedachte, en het is uit het brein van een Griek geboren.

Aristoteles heeft blijkbaar de beteekenis dezer Platonische begripsbepaling niet ingezien, hetgeen niet onbegrijpelijk is, daar zijn ethiek geen metafysische gezichtspunten aanwendt en vrijwel zich tot ontledende beschrijving van het zedelijk leven bepaalt. Toch ziet ook hij in de gerechtigheid iets meer dan een gewone deugd en geeft zelfs de uitspraak ten beste, dat zij niet een deel der deugd is, maar het geheel [1]). Hij noemt haar ook een volkomene deugd [2]), voegt er echter bij, dat zij dit niet is zonder meer (ἁπλῶς), maar als deugd tegenover medemenschen — hetgeen bij Aristoteles geen groot verschil uitmaakt, daar hij geen innerlijkheid kent, maar het zedelijke in een gedrag, d. i. in een verhouding tot de buitenwereld, zoekt. Hij noemt haar de machtigste deugd, bewonderenswaardiger dan avondster of morgenster. Dit zijn alles nog maar lofspraken waarmee aan de gerechtigheid een verhoogde plaats onder de deugden wordt aangewezen. Wat echter het wezen is der gerechtigheid, heeft Aristoteles niet gepoogd aan te wijzen en hierin staat hij verre bij Plato achter. Hij geeft alleen een uitspraak in die richting door de gerechtigheid te vereenzelvigen met de wetmatigheid (τὸ νομιμόν). Hierin ligt opgesloten, dat in de gerechtigheid het objektieve moment, de norm, het aan de redewet beantwoordende der deugd naar voren treedt. Evenals bij Plato wordt dus ook bij Aristoteles de gerechtigheid onderscheiden van de deugden doordat in haar op rechtstreeksche wijze *het wezenlijk-zedelijke moment* verschijnt. Zij is het eigenlijk zedelijke der zedelijkheid. De andere deugden hebben waarde voorzoover zij een gerechtigheid, modifikaties der gerechtigheid zijn.

Het voetspoor dezer gedachteontwikkeling voortzettende, stellen wij vast, dat drager der zedelijke gerechtigheid is : de menschelijke persoonlijkheid. Niet de staat, noch de Godheid, noch ook met Wundt de

---

1) Arist. Eth. Nicom. L. V. c. 3. ὅλη ἡ ἀρετή ἐστιν.

2) Ibid. ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία.

„Gesammtwille" [1]). De staat kan juridische gerechtigheid oefenen, bestaande in de herstelling van uitwendig (niet binnen de persoonlijkheid gelegen) evenwicht. De Godheid als drager der gerechtigheid te denken, beteekent een vergroot juridisch gerechtigheidsbegrip (God als belooner en wreker d. i. als rechter der menschheid). Juridisch en niet zedelijk, zelfs niet religieus, omdat hier de Godheid in tegenstelling met de wereld opgevat wordt en er dus van geen innerlijke verhouding sprake is. De God, die als koning en rechter buiten en boven de wereld staat, en wiens wezenlijke identiteit met de wereld ontkend wordt, gelijk in het genoemde gerechtigheidsbegrip geschiedt, vermag geen ware zedelijkheid te stichten. Het juridische blijft hier ongewijzigd.

En wat Wundt's leer van de Gesammtwille als drager der gerechtigheid aangaat, ook deze blijft op juridisch gebied. Hij noemt de gerechtigheid een „openbare deugd" tegenover de billijkheid, welke hij als privaatdeugd beschouwd. De gerechtigheid is dan een deugd van onpersoonlijk karakter en wordt door den vertegenwoordiger der „Gesammtwille" uitgeoefend. Geen vermoeden zelfs, dat in zedelijken zin het begrip der gerechtigheid een anderen inhoud heeft dan voor de rechtbank!

De persoonlijkheid is drager, daar het zedelijke leven zich in hèm afspeelt. Er is geen zedelijkheid boven of beneden het menschelijke, en het menschelijke is de persoonlijkheid, gelijk Aristoteles opmerkt in zijn uitspraak: gelijk bij het dier geen goed en kwaad is, zoo ook niet bij de Godheid [2]). Met het begrip eener „Gesammtwille" zijn wij het persoonlijke te boven en komen in de Wereldrede zelve terecht.

I) Wundt. Ethik. Stuttgart 1886. S. 499 sq.

2) Eth. Nicom. L. VI cap. 1. *Καὶ γαρ ὥσπερ οὐδε θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ' ἀρετή, οὕτως οὐδὲ θεοῦ.*

III.

ONTWIKKELING VAN HET BEGRIP EENER ZEDELIJKE GERECHTIGHEID.

Het zedelijke is een bewustzijn; het is een zedelijk bewustzijn.

Daarmede is het eenerzijds een denken of erkenning. Het is de erkenning van een wereldorde; d. i. van een objektieve, boven-persoonlijke, supra-individueele wereldwet. Het is niet juist deze wet zedewet te noemen, of de wereldorde als zedelijke wereldorde te bestempelen; want het zedelijke is menschelijke eigenaardigheid. Maar deze beide termen hebben in zoover waarheid, als zij boven de menschelijke persoonlijkheid uitwijzen. Deze erkenning of gedachte van een wereldorde is binnen ons bewustzijn het *objektieve beginsel* aller zedelijkheid; en er kan geen zedelijkheid zijn hoe ook, die niet dit objektief beginsel uitdrukt en aan de tucht dezer gedachte gehoorzaamt.

Het objektieve beginsel ligt binnen ons bewustzijn en is dus niet de volstrekte objektiviteit zelve. Alleen de wereldorde zelve is de volstrekte objektiviteit; en onze gedachten van een wereldorde kan dus objektiviteit-binnen-ons-bewustzijn, d. i. *betrekkelijke objektiviteit* heeten.

Maar het zedelijk bewustzijn is anderzijds nog iets anders dan gedachte; het is niet een theoretisch doch een praktisch bewustzijn. De gedachte is er in overgang tot streven; d. i. de gedachte is er tot persoonlijken eigenaard, tot subjektiviteit omgezet. De gedachte is eerst zedelijkheid, wanneer ze haar theoretische natuur verlaten heeft en in de innerlijke ervaring is overgekomen; zij verkrijgt dan gestalte in ons en wordt een levensmacht en der menschen tweede natuur. Men versta dus hoezeer in deze omzetting het zedelijke tot subjektiviteit geworden is en nevens het objektieve een subjektief beginsel bevat.

Het subjektieve ligt in de gezindheid, welke immers een verkeer des menschen met zichzelf is ; want zooals ik gezind ben, kan ik voor iedereen behalve voor mijzelf verborgen blijven ; het zijn de gezindheden, in welke onze innerlijke gesteldheid verloopt en die zich naar onze meest-persoonlijke eigenaardigheid richten. Eerst wat tot gezindheid werd, werd ons tot innerlijkheid en tot werkelijk zielsleven. Deugd en ondeugd, zoo ze niet slechts begripstoestemmingen, maar levensfeiten zijn, moeten zich dan ook als gezindheden in ons voordoen, gelijk wij in het eerste gedeelte van dit opstel nadrukkelijk uitspraken. Wanneer men aan het zedelijke zijn plaats aanwijst in het *motief* tegenover de handeling, is het de gezindheid waartoe men rekwireert. Hoezeer het zedelijke hierbij uit de gedachte eener objektieve wereldorde tot de subjektiviteit onzer willingen en strevingen is overgegaan, blijkt aanstonds, zoo wij de gezindheid of het motief met zijn waren naam noemen : het is de *neiging* (toeneiging, geneigdheid). Er is eerst deugd, indien de gedachte eener wereldorde tot neiging is geworden ; en aldus tot eigen-natuur onzer subjektieve persoonlijkheid is overgezet. De neiging is de gedachte, in de taal der subjektiviteit vertaald.

Maar nu is deze omzetting en subjektiveering tot een loslating aller zedelijkheid genaderd, als waarvoor KANT gewaarschuwd heeft, toen hij de „Neigung" van het moreele gebied uitsloot. De subjektieve toestand der gezindheid is als zoodanig geen zedelijkheid meer.

De gezindheid moet dus, om zedelijkheid te zijn, een ander moment aan zich hebben, waarin ze boven haar subjektiviteit uitreikt : een hooger moment, het moment der objektiviteit, waardoor zij als beleving onzer gedachte eener wereldorde kan gelden. Dit hoogere is in ons eigen bewustzijn gegeven als *plichtbesef.*

Wanneer aan onze gezindheden het plichtbesef zich voegt, hebben wij daarin een waarborg en teeken van haar zedelijke waarde ; terwijl bij gemis van dit besef

onze gezindheid niet meer dan een subjektieve voorkeur inhoudt. Wie bijv. oprechtheid had, doch zonder het minste besef van een verplichting tot oprechtheid, en bij redegeving mogelijkerwijs op een voordeel zou wijzen, dat op den duur door de oprechtheid wordt afgeworpen; of anderszins haar had bijwijze van innerlijke élégance, waaraan hij een zekere aethetische voorkeur gaf: hij zou haar niet hebben als deugd. Maar wie bij zijn oprechtheid den plicht beseft om oprecht te zijn, heeft haar wel als deugd, omdat in zijn gezindheid de erkenning eener wereldorde geïmpliceerd ligt.

Het plichtbesef derhalve is een teeken dat onze gezindheden aan deze hoogere erkenning (als objektief beginsel van zedelijkheid) beantwoorden; het geeft een waarborg van haar zedelijke echtheid en houdt de verzekering in, dat zij niet tot spelingen der toevalligheid zijn ontaard.

Maar gedachten en plichtbesef mogen objektieve beginselen zijn — boven betrekkelijke objektiviteit rijzen ze niet uit: zij zijn objektieve faktoren . . . onzer subjektiviteit; daar zij toch innerlijke faktoren zijn van ons eigen persoonlijk leven. Maar zoo er niets boven onze subjektiviteit en boven het innerlijk leven is, heeft het zedelijke bewustzijn geen zin, en is er zelfs geen zedelijkheid hoe ook mogelijk. Zoo dus het zedelijk bewustzijn niet meer bevat dan zijn *inhoud* en met gedachte, gezindheid en plichtbesef is uitgeput, is het onbegrijpelijk hoe er een zedelijkheid kan zijn. Maar wijst ook niet de gedachte eener wereldorde, als objektief element binnen onzen geest, op de volstrekte objektiviteit der wereldorde zelve?

Inderdaad: het bewustzijn heeft zedelijkheid door iets anders dan zijn inhoud; n.l. door dathet als geestesleven *deel heeft aan de eeuwige wereldorde,* die zich in het bewustzijn gelden doet. Het geestesleven reikt hooger dan als een verloop van innerlijke toestanden.

Wat wij hier bedoelen is, aan het zedelijke een hooger eigenschap aan te wijzen. Immers met heel zijn inhoud

in eenen, met heel zijn innerlijke konstitutie van gedachte, gezindheid en plichtbesef te zamen, heeft het zedelijke een hoogere waarde dan van het innerlijke bestaan: het heeft een deelname des levens aan de wereldorde. Zoo leeft de mensch in zijn zedelijk bewustzijn aan het goddelijke wereldplan mee. En dit opzicht van het zedelijke is bedoeld in het begrip der *gerechtigheid.*

Gerechtigheid is het zedelijke zelf, in 't opzicht zijner deelname aan de wereldorde.

De gerechtigheid is dus niet een deugd onder deugden, geen speciale deugd naast oprechtheid, zedelijken moed en wat er meer zij. Zij is geen onderdeel van het zedelijk bewustzijn; maar is aan al het zedelijke eigen. Hetgeen menschenzaak is en als zoodanig zedelijkheid heet, is tevens wereldzaak en heet dan gerechtigheid. De gerechtigheid is het kosmisch opzicht van de zedelijkheid. De mensch is drager der gerechtigheid, daar hij aan het kosmische leven meewerkt.

Ook de term gerechtigheid drukt deze beteekenis uit, want zij beduidt de *rechtheid,* d. i. het zedelijk leven als aan de *richting,* d. i. de richting van het wereldproces deel hebbende.

Met dit al is de gerechtigheid geen eigenschap der wereldorde, maar van den mensch. Nu wij in haar het absolute moment onzer zedelijkheid zien, willen wij dit niet zóo verstaan hebben, alsof de wereldorde zelve gerechtigheid heeft. Daar het zedelijke een menschelijke hoedanigheid is en noch boven noch beneden de menschelijke persoonlijkheid geldt, is ook de zedelijke gerechtigheid aan niets of niemand dan aan menschen toe te kennen: de wereldorde heeft redelijkheid, en dit is het eenige dat van haar kan worden verklaard. De redelijkheid der wereldorde is gelegen in de verwerkelijking der Idee, in welke zij bestaat.

De gerechtigheid, waarmee de mensch als zedelijk wezen in de wereldorde reikt, is de *redelijkheid* zijner

zedelijkheid. Ons zedelijk bewustzijn heeft reden ; het is geen willekeurige instelling ; het kan zich op de wereldorde beroepen ... maar het is niet de redelijkheid zelve — terwijl het wereldplan wel de redelijkheid zelve en hare volheid is. Het zedelijk bewustzijn, heeft dan ook aanvulling noodig en vindt zijn komplementaere tegendeel in den schoonheidzin, en met dezen te zamen konstitueert het een derde : de religie ... waarin de eenheid van wereld en God beleefd wordt, en eerst daar vindt ons geestesleven zijn volle redelijkheid. Maar in de gerechtigheid is deze eenheid nog niet bereikt. Zij is dus wel een deelname der menschen aan het Eeuwige, maar niet de weerklank van dit Eeuwige zelf : zoodat uit haar niet kan afgeleid dat het Eeuwige, de wereldorde, van gelijke natuur zij en de gerechtigheid een hoedanigheid van deze zou moeten wezen. Voor God geldt alleen de redelijke orde der dingen, boven goed en kwaad. Het zedelijke, daar het aanvulling behoeft, is fragmentaer. Zoo is en blijft dus de mensch en hij alleen drager van de gegerechtigheid.

In onze opvatting van de gerechtigheid is nu de Platonische volgehouden, volgens welke zij niet een of ander deugd is, maar een eigenschap, aan de deugden als zoodanig eigen, nl. dat zij de orde of idee (idee der ziel) uitdrukken. De gerechtigheid is ook volgens Plato een hooger opzicht aan de zedelijkheid en niet een der zedelijke toestanden zelf. Haar drager voorts is de mensch, niet de Godheid. Hoe het populaere verstand er toe kwam de gerechtigheid juridisch op te vatten, is begrijpelijk, daar zij het opzicht is, waarin het zedelijke het individueele bestaan te boven gaat, en de algemeene wereldorde (idee) vertegenwoordigt. Dat zij dit juridisch-zedelijk begrip bepaalt als evenwichtsherstel, was echter een misvatting juist van de wereldorde zelve, in welke niet evenwicht of stabiliteit, maar progressie is vervat. Hierin dat de Idee zich verwerkelijkt, ligt niet een gelijkblijving maar een ontwikkeling. De oefening der ge-

rechtigheid — ook zoo zij door de wereldorde zelve geschiedde, en dus niet een opzicht onzer menschelijke zedelijkheid, maar van den wil Gods ware — kan dus niet bestaan in een vergelding, die op het verleden ziet en hoogstens strekken zou tot tegenwichtbieding aan een aangedaan onrecht. Zulke gerechtigheid impliceert geen voorwaartsche beweging. Het ware betere gerechtigheid en in nauwer aansluiting aan het progressief karakter der wereldorde, zoo de kwaaddoener tot bekeering kwam, dan dat hij in stukken werd gehakt. En het begrip der wereldorde ligt niet in het herstel van iets verledens, zelfs van geen verloren paradijs, maar in de voorwaartsche beweging van het bestaande en de veredeling van het menschelijke.

Wij besluiten deze verhandeling over het begrip der zedelijke gerechtigheid met de opmerking, dat nevens deze ook bestaat haar karikatuur: de *eigengerechtigheid*. De deugd van dezen mensch bedoelt niet de eeuwige orde, maar bedoelt zichzelf. Hij is bij zijn deugd zich van zijn empirischen eigen persoon bewust, voor welke de deugd een lofzang inhoudt en . . . een kompliment. Deze zedelijkheid heeft geen uitmonding in de wereldorde, maar loopt in zichzelve dood. Zij is onvruchtbaar en bekrompen. En zoo in dezen mensch werkelijk vele deugden te vinden zijn, als eerlijkheid, plichtsbetrachting, ijver — dan maken ze op den toeschouwer den indruk eener wanverhouding tot het doel: een statietrap opleidend tot een bedelaarshut of een hermelijnen mantel om de schouders van den president eener roeivereeniging. Het stelsel der deugden, nog zoowel samengevoegd, is hier in zijn gepeel misplaatst.

RUIMTE EN MEETKUNDE

DOOR

Dr. J. CLAY.

De meetkunde is een wetenschap, die evenals zoovele andere, haar ontstaan te danken heeft aan de behoeften en materieele zorgen van den mensch.

Naar alle waarschijnlijkheid zijn hare oudste sporen te vinden in Egypte, waar het uitmeten der landerijen noodig was, telkenmale nadat de overstroomde oevers van den Nijl weer droog waren geworden. De meetkunde heeft zich in de oudste tijden bij de Egyptenaren echter weinig ontwikkeld en is een kennis van praktischen aard gebleven.

Bij de Grieken daarentegen heeft de meetkunde zich losgemaakt van hare onmiddellijke toepassing en heeft meer vorderingen gemaakt in twee eeuwen dan bij de Egyptenaren in twintig. [1])

Dit is één voorbeeld uit vele dat een wetenschap zich te beter ontwikkelt naar mate zij „vrijer" beoefend wordt.

Heeft de meetkunde zich echter geheel vrij gemaakt van de feiten der ervaring, die aan haar ten grondslag zijn gelegd en van haar oorspronkelijk doel? Ziedaar een vraag, zooals wij ons die met 't oog op het onstaan der niet-Euklidische en meer-dimensionale meetkunde kunnen stellen.

---

1) WEBER und WELLSTEIN. Encyklopädie der Elementar-Mathematik II, blz. 5.

Het doel van deze regels, is een korte uiteenzetting te geven van enkele ruimteproblemen, om ons in deze moderne ruimte-theoriën te kunnen orienteeren.

In een volgend nummer hoop ik verschillende opvattingen omtrent deze theorieën uitvoeriger mee te deelen.

In onze ruimtewaarneming is een dubbelzijdigheid aan te wijzen, die ontstaat door tweeërlei gewaarwording. Het gezicht geeft ons de schikking der ruimtelijke dingen naar hunne projectieve eigenschappen. Alles wat het oog ons leert kennen, is verscheidenheid en overeenkomst van richting (het waarnemen der kleuren laten we hier onbesproken). „Het twee-oogige zien is als een dubbele en gelijktijdige projectie der voorwerpen van twee centra uit op twee vlakken te beschouwen" [1]). Het punt, de lijn en het vlak in hunne *hoedanigheid* alleen zijn de elementen waaruit de gezichtswaarneming is opgebouwd. Een oude strijdvraag, of niet onmiddellijk door het zien de afmeting en de afstand der voorwerpen kan worden bepaald, moet op grond van verschillende onderzoekingen worden ontkend. De hoek tusschen de oogassen en de accommodatie, die deze gegevens zouden moeten verstrekken, zijn meer als waarnemingen van den tastzin in onze oogzenuwen te beschouwen, en volgens Helmholtz is de bepaling van afstand en lengte door het gezicht een resultaat van de gewoonte, het geziene met het tastgevoel in verbinding te brengen. We mogen er nog wel bijvoegen dat wij van een met 't oog alleen bepaalden afstand nimmer zeker zijn. [2])

De tastzin van onze zenuwen geeft ruimtewaarnemingen van anderen aard. Hij leert ons afstanden te vergelijken en grootte te bepalen. Hieraan ontleenen wij onze kennis van de metrische verhouding der voorwerpen in de ruimte. En in analogie met de opmerking van Helm-

1) Enriques. Probleme der Wissenschaft II, blz. 309.

2) Vergl. Helmholtz. Populär Wistenschaftliche Vorträge II 63.

HOLTZ zou men hierbij kunnen voegen dat de richtingsbepalingen van den tastzin een resultaat zijn van de gewoonte om de bewegingen onzer tastwerktuigen met 't oog te controleeren.

Zoo wordt het geheele complex onzer ruimtewaarnemingen opgebouwd uit tweeërlei soort van elementen, die elkaar wederzijds aanvullen en controleeren, zonder dat wij daardoor in onoplosbare tegenstrijdigheid geraken. Want onbewust kent de beoordeelende geest, als hoogere eenheid beider, ieder zijner waarnemingsorganen zijn bepaalde en beperkte bevoegdheid toe.

En wanneer men de ruimte waarnemingen niet opzettelijk analyseert, wordt men deze dubbelzijdigheid niet gewaar.

Wij moeten er nu den nadruk op leggen dat de ruimte onzer gezichts- en tastwaarnemingen van de abstracte ruimtevoorstelling van de meetkunde zeer verschilt. De hoofdkenmerken der abstracte ruimte zijn hare volkomen isotropie en homogeniteit, hare continuïteit en eindelooze uitgebreidheid, d.w.z. alle richtingen zijn gelijkwaardig, elk deel der ruimte is met elk ander deel volkomen gelijksoortig, elk deel gaat ononderbroken in een ander deel over en de grootte der ruimte is onbegrensd.[1])

Het ruimtebeeld van het oog bezit allerminst deze isotropie. Het oog projecteert alles op één vlak en de richting loodrecht op dat vlak wordt geheel anders waargenomen dan de richtingen in dat vlak. De scherpte der waarneming op de verschillende deelen van het netvlies is verschillend en de belangrijkheid der deelen in de oogas is grooter dan van die zijwaarts en naar boven of beneden zijn gelegen. De continuiteit heeft hare grenzen ten gevolge van de afmetingen van de elementen van het netvlies, van de gevoeligheid van het oog en de grootte van de golflengte van 't licht. De uitgebreidheid wordt beperkt door de plaats van het oog zelf.

1) Verg. POINCARÉ. La Science et l'Hypothèse blz. 68 en volg.

De tastzin heeft hare beperkingen in niet mindere mate. Hare beperktheid door grenzen van grootste en kleinste waarneembare afmetingen is nog veel enger, de ongelijksoortigheid der richtingen nog veel grooter.

In de elementen, door de ruimteleer aangenomen, hebben wij het resultaat van een proces van zuivering en vereenvoudiging van al deze bijzonderheden der waarneming te erkennen.

Zijn daarom de geometrische ruimtevoorstellingen enkel en alleen een gevolg van de psychologische geaardheid van den mensch? Zijn, zooals KANT 't zich gedacht heeft, de ruimtelijke verhoudingen zoodanig als de geest tusschen de mogelijke zintuigelijke ondervinding vaststelt, of is de voorstelling der ruimtelijke betrekkingen een herhaling van de indrukken, die de zintuigen van de reëele wereld ondergaan?

De eerste opvatting noemt zich nativistisch en meent dat reeds een ruimtevoorstelling in de ziel aanwezig is voor en aleer de uitwendige wereld een indruk heeft verschaft. De tweede opvatting noemt zich empiristisch en meent dat de voorstelling door de indrukken van buiten pas ontstaat. Deze ontkent daarmede alle activiteit in onze gewaarwording, zij maakt van onze ziel een matrijs, die haar vorm pas verkrijgt wanneer de munt in haar is afgedrukt.

Ongetwijfeld zullen deze twee opvattingen in een derde genetische opvatting moeten worden samengenomen en verzoend, waarbij de subjectieve geaardheid een kiem is, die zich ontwikkelt door het aan hare eischen beantwoordende voedsel, dat zij uit de reëele wereld voortdurend ontvangt. De geest immers is te denken als een organisme dat zich bewustelijk aanpast aan (d. i. werkzaam ontvangt), de door de waarneming verschafte gegevens.

In de meetkunde is men uitgegaan van een klein aantal gegevens, aan de zintuigelijke waarneming ontleend. In de waarneming onderscheiden zich het punt, de rechte lijn en 't platte vlak als elementen van bijzonder

eenvoudigen aard en in de meetkunde stelt men zich voor dat alle figuren uit deze elementen zijn opgebouwd. En juist deze eenvoudigheid en volkomen bepaaldheid heeft in de geometrie een streng logische ontwikkeling mogelijk gemaakt. Zij is in dit opzicht een voorbeeld geworden voor andere wetenschappen en langen tijd zelfs een ideaal ter navolging van de wijsbegeerte geweest.

In den zin van het nativisme heeft men wel eens gemeend dat de meetkunde *geheel* onafhankelijk was van de wereld der realiteit, of zich daarvan geheel vrij kan maken. Maar de aard harer, zij het ook weinige, definities moet hare afkomst altijd verraden. Zoolang de meetkunde moet blijven een leer van ruimtevoorstelling, en voorstellingen slechts naar aanleiding van en in verband met waarnemingen kunnen ontstaan, en waarnemingen te begrijpen zijn als een wisselwerking van uitwendige zakelijkheid en inwendige werkzaamheid, zoolang moet zij verband houden met de wereld der realiteit. Eigenaardig is het op te merken hoe in de bepalingen der rechte lijn nog de tweeërlei waarneming, waarvan in den beginne gesproken is, te voorschijn treedt. Nemen wij eerst de definitie: de rechte lijn is de lijn die door twee punten volkomen bepaald is. Het oog ziet de rechte lijn geprojecteerd in één punt en de lijn wordt bepaald alleen door deze projectie en het oog zelf. In deze definitie der rechte lijn zal de eigenschap der (rechtlijnige) voortplanting van het licht in een homogene middenstof dus altijd verondersteld blijven.

Maar ook de tastzin heeft hare definitie van de rechte lijn. Voor haar is de rechte de kortste afstand tusschen twee punten of ook de lijn die bij draaiing om twee punten aan zich zelf gelijk blijft. De tweeërlei oorsprong der definities werkt nog zoozeer in de ruimteleer door, dat een projectieve of richtingsgeometrie (analysis sitûs) en een metrische of afstandsgeometrie naast elkander bestaan. Zoo kan men naar den gezichtszin evenwijdige lijnen door hare gelijke richting bepaald denken; zij mogen elkaar dan, oneindig verlengd, niet

snijden; terwijl de tastzin zich zal vergewissen van de evenwijdigheid van twee lijnen doordat zij zich overal op gelijken afstand bevinden. Juist in het parallellen-axioma kunnen wij het duidelijkste de verbinding zien der projectieve en metrische ruimtevoorstelling. Geen wonder dat hierop het eerst een logische analyse van de beginselen der meetkunde zich heeft gericht. Het parallellen-axioma draagt niet het eenvoudige karakter van de andere definities der meetkunde. Volgens EUCLIDES luidt het: ,,wanneer twee rechte lijnen in een vlak door een derde zoodanig gesneden worden, dat de som der door deze gevormde geconjugeerde hoeken aan den eenen kant minder dan twee rechte hoeken bedraagt, dan snijden deze twee rechte lijnen elkaar aan dien kant." 't Is begrijpelijk dat men niet altijd geneigd is geweest dit axioma als een eenvoudige grondstelling op te vatten maar veeleer den aard van een sluitrede er aan toe te kennen.

Eeuwen lang hebben de wiskundigen deze stelling, die daarop neerkomt, dat door een punt buiten een lijn slechts één lijn aan die eerste evenwijdig is te trekken, willen bewijzen, dus uit de andere axioma's willen afleiden, tot men 't eindelijk heeft opgegeven en ieder de evenwijdigheid op zijne wijze heeft aangenomen. Het ergste daarbij is echter dat men niet noodig meer heeft geacht het begrip der evenwijdigheid te analyseeren, het scherp en duidelijk vast te stellen. [1])

LOBATSCHEWSKY onderwierp zich niet meer aan den eisch van 't Euclidische axioma en nam aan, dat er door een punt buiten een lijn evenveel evenwijdige lijnen kunnen worden getrokken als 't iemand goeddunkt. RIEMANN heeft daar later tegenovergesteld dat 't hem in een bepaalden ruimtevorm niet gelukken mocht ook maar één enkele van die soort te trekken.

Nu kan men overigens vaststellen dat deze laatstge-

1) POINCARÉ „La valeur de la Science" blz. 60, gaat zelf zoover te zeggen: „De sorte que, demander quelle géometrie convient-il d'adopter, c'est demander: à quelle ligne convient-il de donner le nom de droite?"

noemde geometers hunne systemen volkomen logisch hebben opgebouwd. Maar de voorstelling verzet zich ten stelligste tegen hunne aannamen en 't behoeft geen betoog dat zij de werkelijkheid hebben verlaten en de waarheid hunner geometrie geen werkelijke waarheid meer is.

In de bepaling der evenwijdigheid schuilt echter, dit kan niet worden ontkend, eene verlegenheid, zooals dit door prof. Bolland in zijn artikel „De absolute Meetkunde" voortreffelijk is uiteengezet. Deze verlegenheid is slechts te doorzien door dengene, die zich niet van te voren verzet tegen de gedachte, dat het ware slechts uit de tegenstrijdigheid kan te voorschijn treden. Evenwijdige lijnen zijn, wat betreft hare richting, gelijk maar, wat hare plaats betreft, verschillend. In een (tweedimensionalen) spherischen ruimtevorm van Riemann, dien men zich als een boloppervlak moet voorstellen, zijn twee evenwijdige lijnen naast elkaar niet mogelijk. Iedere geodetische [1]) lijn zal een andere, indien zij al evenwijdig mocht schijnen te loopen, op een afstand, zij deze ook heel groot, toch snijden. Evenwijdigheid is dan een ledig woord en evenwijdig kan een lijn slechts zijn met zichzelf. Evenwijdigheid is dan identiteit, gelijkheid in elk opzicht.

In een (tweedimensionalen) pseudospherischen ruimtevorm van Beltrami, waarop de gedachtengang van Lobatschewsky van toepassing is en waarvan men zich b.v. een stuk kan voorstellen door een in 't midden vernauwde servetring, of ook een beneden spits toeloopend champagneglas, kunnen door een punt buiten een lijn vele lijnen worden getrokken, die de eerste lijn niet snijden en zich van deze steeds verder verwijderen. Een z.g. evenwijdige (geodetische) lijn is in deze ruimtevorm niets bijzonders, en evenwijdige lijnen zijn kortweg verschillende lijnen. Het is daarom dringend noodig het begrip der evenwijdigheid nauwkeurig vast te stellen.

---

1) De geodetische lijnen die op den bol overeenkomen met de rechte lijnen in 't platte vlak zijn de groote cirkels. Zij zijn op een bol de „korste" lijnen tusschen twee punten.

Heeft nu de ontwikkeling dezer ruimtevormen haar voordeel niet gehad? Wèl, in zooverre bewezen is dat het parallellen-axioma onafhankelijk is van de andere axioma's der meetkunde. Immers indien de waarheid van dat axioma onverbrekelijk samenhing met die der andere axioma's, zou men tot tegenstrijdigheden moeten komen bij ontkenning daarvan. Het verschaft den geometer bovendien het inzicht dat de wereld der werkelijkheid ééne is uit talloos mogelijke.

Met de vrijmaking van de meetkunde van de door de waarneming voor haar vastgestelde uitgangspunten is inderdaad in beginsel iets belangrijks gebeurd. De meetkunde heeft zich daardoor als autonome wetenschap geconstitueerd. Zij is niet langer de slaafsche dienstmaagd der natuurwetenschap. Zij heeft daarmee echter aan voorstelbaarheid verloren en hare onmiddellijke nuttigheid prijs gegeven maar aan logische bevrediging gewonnen. Ongetwijfeld heeft zij niet altijd de weelde der vrijheid verdragen en zich aan een bandelooze phantasie overgegeven. Na zooveel eeuwen van dienstbaarheid is dit echter niet te laken. In de niet-Euclidische meetkunde is deze phantasie te veel op den voorgrond getreden. Zij is dikwijls een gedachtenspel geworden, dat van de werkelijkheid geheel is vervreemd. [1])

Wanneer eenmaal de willekeur in alle opzichten gaat overheerschen, waarvan we bij de evenwijdigheidsbepaling een voorbeeld zagen, kan men tot een ontelbaar aantal ruimtevormen komen. Inderdaad is de zoogenaamde Riemann'sche spherische ruimte één uit een groot aantal vormen door Riemann gegeven.

De onderzoekingen van Riemann en vooral van Helmholtz op dit gebied zijn evenwel van groote waarde.

Zij hebben den oorsprong en den aard willen nagaan van de onbewezen, maar door niemand betwijfelde grondstellingen (axioma's) der meetkunde.

---

1) Die Bearbeiter der Nicht-euklidische Geometrie haben deren objective Wahrheit nie behauptet. Helmholtz Wiss. Abh. II. 2. blz. 640.

Zij hebben zich daarbij vrij willen maken van alle bewuste of onbewuste voorstellingen. Zij hebben zich echter ten onrechte beperkt, want met de uitsluiting van de voorstelling is het wezen zelf der meetkunde grootendeels genegeerd.

Als alleen te vertrouwen uitgangspunt hebben zij beschouwd de functioneele betrekkingen van de zuiver logische quantiteitsleer. HELMHOLTZ [1]) heeft daartoe als grondslag aangenomen het beginsel der congruentie: een voorwerp moet bij verschuiving of verplaatsing door de ruimte tot in zijn kleinste afmetingen onveranderd blijven. Een onderstelling waarmede ieder dadelijk zal instemmen en die door hem in een vorm is uitgesproken, waartegen ook de moderne relativiteitstheorie geen bezwaar kan hebben.

RIEMANN houdt zich eveneens vast aan de metrische eigenschappen van ons ruimtebeeld en neemt als uitgangspunt de definitie van den kortsten afstand tusschen twee punten. In beide beschouwingen ligt de beperking dat de ruimtevormen slechts een constante kromming kunnen hebben. Ware dit niet het geval, zoo zou iedere figuur bij beweging een totale verandering ondergaan.

Wat is na de voorafgaande ontwikkeling duidelijk geworden? Dat zij beiden op den voorgrond hebben gebracht den metrischen, logischen kant van onze ruimtekennis maar den projectieven voorstelbaren kant daarvan op zijde geschoven.

Zoo komt het dat onze tastzin met de verschillende ruimtevormen van RIEMANN, LOBATSCHEWSKY en BELTRAMI en anderen vrede kan hebben, maar het oog zich ten hefstigste tegen de voorstelling er van verzet.

De grondstelling van HELMHOLTZ, dat elk systeem bij beweging aan zich zelf gelijk blijft, is een waarneming van 't gevoel maar niet van 't oog. Zien wij niet de zich van ons verwijderende voorwerpen kleiner worden.

De groote cirkels op een bol van RIEMANN zijn wel

1) HELMHOLTZ. Wiss. Abh. II. 2. blz. 610. PopulärWiss. Vortr. III. blz. 21.

lijnen van kortsten afstand tusschen twee punten (geodetische lijnen), maar geen rechte lijnen volgens waarneming van 't oog.

De niet Euklidische ruimtevormen, mogen wij daarom aannemen, zijn ontstaan bij een losmaking van de logisch-metrische van de voorstelbare projectieve eigenschappen der ruimte.

Van de meer-dimensionale meetkunde geldt in sommige opzichten hetzelfde als van de niet-Euklidische.

Ook hier heeft men zich losgemaakt van de ondervinding en de werkelijkheid en zich op 't gebied der mogelijkheidheden begeven.

Manning zegt in zijne inleiding tot de „Fourth dimension" : „De geometrie houdt zich niet bezig met de materieele dingen als een koord of een strook papier, evenmin houdt zij zich bezig met de werkelijke feiten. Zij laat alleen zien wat waar moet zijn wanneer zekere andere dingen waar zijn. Zelfs de axioma's der geometrie, die vroeger beschouwd werden als vanzelf sprekend, verstaan wij nu als bloote onderstellingen. De wiskundige zegt niet, dat de axioma's waar zijn. Hij neemt zekere elementen aan, die hij punten, lijnen en vlakken noemt, en hij neemt zekere verbindingen tusschen deze elementen aan, die hij relatie van ligging en grootte noemt. Zonder deze elementen of betrekkingen te definieeren (dat is het ergste) neemt hij aan dat de elementen deze betrekkingen hebben". Indien het werkelijk zoo was als door deze woorden is uitgedrukt, zouden wij de meerdimensionale geometrie den naam van wetenschap moeten onthouden. Zij zou zelfs geen redelijk gedachtenspel, maar slechts een ijdele phantasie zijn.

Het is echter zoo erg niet als men uit deze woorden mocht opmaken. De hier geschetste vrijheid is een illusie. De elementen, waaruit de meerdimensionale *euklidische* meetkunde (b.v. leerboek van Prof. Schoute) is opgebouwd, blijven nog altijd het punt, de rechte lijn het platte vlak en de relatie tusschen deze elementen is met de waarneming in overeenstemming. In hare meerdere

dimensies alleen abstraheert zij zich van de reëele wereld en hare onmiddellijke zintuigelijke waarneming. Het begrip dimensie krijgt een andere beteekenis en moet als hoedanigheid worden gedacht. Vandaar dat deze ruimteleer veel nut kan hebben bij de beschrijving en voorstelling van verschijnselen van meerdere van elkaar onafhankelijke qualiteiten. Zoo wordt zij reeds toegepast in de leer der waarschijnlijkheid waar een aantal onafhankelijke oorzaken tot het gebeuren van een bepaald feit kunnen samenwerken. Zoo zal zij ongetwijfeld diensten kunnen bewijzen in de phasenleer om de eigenschappen van een systeem van een aantal onafhankelijke componenten voor te stellen. De meer-dimensionale euklidische ruimteleer heeft derhalve een ander karakter dan de niet-euklidische meetkunde. Hier is men nader gekomen aan het begrip der ruimte. De gewone meetkunde geeft ons de vereenvoudigde en gelouterde voorstelling van de vormen van het naast en buiten elkaar bestaande in de reëele wereld. Zij houdt zich aan en beperkt zich in hare grondstellingen tot de eenvoudigste elementen, die ons door de waarneming worden gegeven. Zij blijft daarom ook in haar meest ontwikkelde uitingen van onmiddellijke toepassing op 't direct zintuigelijk waargenome.

De meerdimensionale ruimteleer wil zich tot het begrip verheffen. De voorstelling moet onderworpen zijn aan het begrip. De gezichtsverbeelding laat ons hier telkens in den steek en hare toepasselijkheid op de waarneming van vorm, plaats en beweging is verloren. Voor zoover zij meetkunde blijft verhoudt zij zich tot een zuiver logische leer van maatverhoudingen als de uiterlijke voorstelling tot het begrip en zij leert ons den vorm d.w.z. de naar logische wetten geregelde orde volgens welke de verscheidenheid van verschijnselen in haar naast elkaar zijn moet worden *voorgesteld*.

De moeielijkheid van 't verstaan van 't woord ruimte ligt hierin dat het zweeft tusschen de zinnelijkheid en 't begrip. De ruimte is niet meer het zakelijke ding,

zelfs niet de leegte met hare grenzen, die als bestaande zouden moeten worden voorgesteld, als ware het een eindeloos uitgebreide kast waarin de zakelijke dingen zich bevinden. Zij is nog niet het begrip van de grootte en dimensieverhoudingen van de buiten elkaar verschijnende werkelijkheid. Zij is de nog of weer verzelfstandigde voorstelling van het uit de waarneming afgetrokkene begrip. Wordt de ruimte opgevat als de onmiddellijke abstraktie van de zintuigelijke waarneming dan moet men de voorstelling van de dingen die in haar worden vervat driedimensionaal en euklidisch noemen. Hare gezuiverde en geídealiseerde vormen zijn bij benadering aan de waarneming te toetsen en wij vinden de overeenkomst bevestigd, tot een nauwkeurigheid zooals die met de zuiverheid onzer instrumenten overeenkomt. Natuurlijk kunnen de geidealiseerde voorstellingen met de waarneming niet identisch zijn. Wie dat zou wenschen, verlangt van den beginne af het onmogelijke.

De niet-euklidische geometrie trekt zich steeds achter de grenzen dezer nauwkeurigheid terug, zegt Lobatschewsky zelf, en houdt aan de mogelijkheid hunner werkelijke toepasselijkheid vast binnen dit niet te controleeren gebied. Daarenboven beroept zij zich op de mogelijkheid van eene ondervinding van geheel anderen aard dan de ons bekende. Zij stelt zich wezens voor van andere hoedanigheden (Helmholtz) en denkt zich andere physische eigenschappen dan de bestaande (Poincaré). Hare waarheden blijven daarom immer onwerkelijkheden.

Wordt de ruimte echter opgevat als de verzelfstandiging van het meerdimensionale maatbegrip, dan kan het, meetkundig voorgesteld, de doorsnede zijn van een meer dimensionaal verschijnsel, dat echter zelf niet direkt zintuigelijk in richting en afmeting is voor te stellen.

Richting en afmeting en meetkunde zelf hebben dan eene abstrakte bedoeling en een beteekenis, die met de met 't oog waarneembare richting en den met een maat-

stok af te passen afstand niet mogen worden verward.

Samenvattend komen wij tot het besluit dat de kennis der ruimte derhalve drieledig is : de ruimtewaarnemingen, de ruimtevoorstellingen en de ruimtebegrippen. De ruimtewaarnemingen vormen te samen een ingewikkeld en onregelmatig geheel, dat door de physische eigenschappen der lichamen en hunne verschijnselen eenerzijds en door den aard onzer zintuigen andererzijds bepaald wordt.

De ruimtevoorstellingen zijn een verinnerlijking van deze waarnemingen. De gewone meetkunde als leer der ruimtevoorstellingen geeft een logische ontwikkeling, uitgaande van de meest eenvoudige geidealiseerde gegevens der waarneming. Hare ruimte is de verstandig vastgestelde vorm, waarin de verhoudingen van richting en afstand zijn samen te vatten.

Ten slotte, ruimtebegrip is feitelijk een tegenspraak in zichzelf. Het duidt een koppeling aan van voorstelling en begrip. Het begrip, dat zich uit de ruimtevoorsteling ontwikkelt, komt tot een systeem van maatverhoudingen. De ruimte van 't begrip is de vorm waarin de verhoudingen van hoedanigheid en grootte van *alle* verschijnselen moeten worden samengedacht.

Delft, Nov. '11.

BISMARCK EN SPINOZA

DOOR

Dr. W. MEIJER.

De gedachten der groote denkers, der waarlijk groote denkers meen ik, die bij de gratie Gods tot hun beroep zijn aangewezen en niet alleen door den een of anderen minister van een 12° of 8° Staatje of door den gril van 't wispelturige gemeen, die gedachten zijn als rukwinden die de trage atmosfeer van 't eeuwig eenerlei zoo nu en dan onverwachts in beroering brengen, als vulkanische uitbarstingen die op eeuwenoude vooroordeelen berustende maatschappijen uit elkander schudden en hervormen. Niet onmiddellijk vat de menigte de strekking dier ideeën; eerst nadat ze gemeen goed zijn gemaakt, eerst door de tusschenhand van zoogenaamde volksschrijvers, door dichters, romanschrijvers of staatslieden, beginnen de nieuwe denkbeelden in te werken op 't algemeen. De harde vorm waarin de natuur ons de middelen van ons stoffelijk bestaan bereidt, vereischt nog de kookkunst om ze voor ons genietbaar te maken; zoo moeten ook waarlijk nieuwe wijsgeerige gedachten voor onzen geest pasklaar gemaakt worden wil de menigte ze kunnen verteren.

Gelukkig heeft elke wijze zijn profeet. En zoo hebben wij in den loop der eeuwen, eerst Rousseau, toen Goethe, eindelijk Bismarck ijverig in de weer gezien

om SPINOZA's denkbeelden te bewerken voor 't aanpassingsvermogen der massa. ROUSSEAU in zijn Contral social, GOETHE in bijna al zijn gedichten, BISMARCK in zijn Revolutie der 19de eeuw.

Niet bij al dezen staat de uiterlijke band en kennismaking met het genie van SPINOZA even vast.

Algemeen erkend wordt dat ROUSSEAU SPINOZA's Theol-Pol-tractaat gekend en gelezen heeft; dat GOETHE veel tijd en studie aan de Ethiek gewijd heeft, lezen wij in 't 14de Boek van Wahrheit und Dichtung en BISMARCK verklaart zijn bekendheid met de Ethiek in den beroemden brief waarin hij aanzoek doet om de hand van de gravin van Puttkammer.

Meer echter dan dergelijke letter- en geschiedkundige gegevens getuigen de denkbeelden door deze drie mannen in hun leven uitgewerkt van den invloed dien ze hadden ondervonden door de kennismaking met SPINOZA's bespiegeling.

Op dit onderwerp is onlangs de aandacht gevestigd door HEINRICH ROSIN bij gelegenheid van den 70sten verjaardag van Prof. OTTO GIERKE, den beroemden rechtsgeleerde te Berlijn. Volgens de tegenwoordig gevolgde gewoonte is dit opstel in één band, als Festschrift uitgegeven, een Festschrift van 1268 pagina's, tengevolge waarvan de schrijvers die daarin meestal iets zeer bijzonders behandelen ter eere van hunnen leermeester, hunne opstellen als 't ware voor goed begraven zien op 't oogenblik dat ze in 't licht verschijnen.

Men moet al zeer veel voor een onderwerp over hebben om het op te zoeken te midden van zulk een menigte juridische onderwerpen van den meest verschillenden aard, en aangezien ik vermoed dat niet vele mijner landgenooten met dit boek zullen kennis maken ben ik zoo vrij in ons Tijdschrift een plaatsje te verzoeken voor een uittreksel uit dit opstel van HEINRICH ROSIN.

Er heerscht volgens SPINOZA tusschen de Staatsleeraars of philosophen en de staatkundigen van beroep meestal groot verschil van gevoelen over de beste wijze

van regeeren en dit vindt hierin zijn grond dat de philosophen de menschen die zij regeeren willen, niet nemen zooals zij zijn, maar meest altijd zooals zij hen gaarne zouden zien. Daarom hebben de philosophen zoo dikwijls misgetast en is algemeen de overtuiging gevestigd dat zij zich liever in 't geheel niet met staatkunde moesten inlaten. SPINOZA meent echter dat dit verkeerd is gezien, dat wel degelijk een staatsleer kan gevestigd worden die voor praktische toepassing vatbaar is, indien men de menschen en hunne driften slechts beschouwt als natuurverschijnselen, evenals men dat gewoon is met punten, lijnen en vlakken.

Deze grondslag nu strookt geheel met de verbazende Real-Politik van vorst von BISMARCK, die deze grondgedachte herhaaldelijk uitsprak en in zijn daden omzette. De heer ROSIN heeft dit breedvoerig aangetoond in de Annalen des deutschen Reichs 1897, onder den titel: Grundzüge einer allgemeinen Staatslehre nach den Reden des Fürsten BISMARCK.

Evenals SPINOZA [1]) stelt BISMARCK de liefde tot het vaderland boven alles, zoo zelfs dat hij zich niet ontziet het openlijk in den rijksdag uit te spreken dat waar het de belangen en de eer van het land gaat, zelfs de Evangelische voorschriften van Matth. 5 : 39 en 40 ter zijde gesteld behooren te worden.

Macht en recht is volgens SPINOZA 't zelfde. Recht zonder macht is iets ondenkbaars. In de natuur heeft ieder zooveel recht als hij macht heeft. Hieruit ontstaat nu voortdurend onrust en strijd en 't is om dezen te ontgaan dat de menschen zich een overheid kiezen aan wie ze hun eigen recht gezamentlijk overdragen. Door deze vereenigde macht beheerschen ze nu met veel meer gemak hun vijanden maar zijn nu ook voortaan van de gemeenschap geheel afhankelijk. Tot dezen prijs koopen zij de beschaving. Status imperii dicitur civilis. Uit de barbaarsche anarchie, zijn ze overgegaan in 't beschaafde

---

1) Godgeleerd-Staatkundig Vertoog, Hst. 17 en 19.

staatsverband. Daarbij heeft echter de staat 't natuurrecht der enkelingen als 't ware overgenomen, en nu staan de staten tegenover elkander als in den natuurtoestand de enkelingen.

Dezen gedachtengang vinden we bij Bismarck niet. De volkssoevereiniteit die uit deze redeneering volgt, kon door Bismarck niet aangenomen worden. Maar beiden Bismarck en Spinoza komen tot dezelfde conclusie. Die Interessen sind es, denen jeder Staat schlieszlich folgt. Der staatliche Egoismus acht Bismarck den eenig gezonden grondslag van een grooten Staat.

Macht gaat wel niet boven recht, volgens Bismarck, maar zonder macht kan recht niet bestaan, en jeder Staat, dem seine Ehre und Unabhängigkeit lieb ist, muss sich bewusst sein, dass seine Ehre und seine Unabhängigkeit auf seinen eigenen Degen beruht.

Rechtsgelijkheid tusschen souvereinen bestaat dan ook niet en als kleinere staten daarop aanspraak maken noemt hij dit een ziekelijk verschijnsel.

Uit deze theorie volgt tevens dat er een zeer bepaalde grens bestaat voor de verplichting tot het nakomen van tractaten. Trouwbreuk is zoowel in den natuurtoestand als tusschen staten, die als 't ware voortdurend in dien toestand leven, gewettigd bij veranderde omstandigheden.

Bemerkt de regent dat het houden van zijn belofte zijn eigen onderdanen tot nadeel strekken zal, dan zal hij eer zijn nabuur dan zijn committenten afvallen.

Vergelijkt men hierbij Bismarck's redevoering op 22 Jan. 64 dan ziet men hetzelfde beginsel op den voorgrond gesteld.

In zijne Gedanken und Erinnerungen II S 249 zegt hij: Die Haltbarkeit aller Verträge zwischen Grosstaaten ist eine bedingte, sobald sie in dem Kampf ums Dasein auf die Probe gestellt wird. Keine grosse Nation wird je zu bewegen sein, ihr Bestehn auf dem Altar der Vertragstreue zu opfern, wenn sie gezwungen ist, zwischen beiden zu wählen.

Die Clausula, rebus sic stantibus wird bei Staatsver-

trägen, díe Leistungen bedingen, stillschweigend angenommen, und jeder der deutschen Fürsten ist mit seinen Ministern im Grunde *ganz ehrlich* davon überzeugt dass die Pflichte gegen sein eigenes Haus und die Untertanen dringendere sind als die gegen den Bund (4 Nov. 1856).

Over het verschil der verhouding tusschen de Staten in een Statenbond en in een Bondsstaat wordt evenals door Bismarck ook door Spinoza gehandeld, en als deze in zijn Bondstaat alles in handen van den Senaat laat berusten, heeft deze Senaat buitengewoon veel overeenkomst met den Bondsraad, zooals die door Bismarck in 't leven is geroepen.

Diens kenschetsing van den aard van den Bondsraad, strookt geheel met wat men in 't Godgel.-Staatkundig Vertoog leest in Hst. 5.

Als Spinoza de staatsvormen behandelt, spreekt hij zich zonder voorbehoud tegen 't Absolutisme uit. Want er is geen mensch die zulk een taak op zich zou kunnen nemen, en ten slotte moet elk heerscher zich toch om raad wenden tot anderen, welke nevenpersonen dan eigenlijk regeeren. Dezen kunnen echter van zeer bedenkelijken aard zijn. Zie Staatk. Vertoog Hst. 6 § 7.

Spinoza noemt daarom zulk een staat latens et propterea pessimum imperium.

Bismarck zegt dat men in zulk een geval „niet weet in wiens hand de regeering berust" en dit noemt hij de ongelukkigste der staatsvormen, (pessimum imperium).

Dat overigens in den staat niets tegen en niets zonder den wil van den Soeverein mag geschieden, indien men afziet van 't absolutisme der koninklijke macht, staat bij beiden vast.

Wat recht is moet koninklijke wil zijn, niet 't omgekeerde.

Bismarck en Spinoza erkennen 't recht de daden des konings te controleeren, maar willen niet dat er iets tegen 's konings zin geschied, ut omne jus sit Regis explicata voluntas.

Over het doel van den Staat volgens Spinoza, is veel

getwist. SPINOZA zegt op eene plaats, Theol-Pol. Tract. cap. 20, finis imperii revera libertas, en in 't Politiek Tractaat, imperii virtus securitas. Volgens sommigen sluiten deze twee elkander uit. BISMARCK zegt echter dat die Möglichkeit einer den Anforderungen der heutigen Zeit zusagenden freiheitlichen Entwickeling des öffentlichen Lebens näher zu treten, als es andere Staaten können; auf den sicheren Grundslagen der monarchischen Gewalt beruht. Hij ziet dus wel kans beide te vereenigen.

Ook hier wordt de grootst mogelijke vrijheid als 't doel gesteld, die echter niet verder gaat dan salva Rei publicae pace, salvoque summarum potestatum jure potest et debet concedi, zooals SPINOZA het uitdrukt en beperkt.

Men moet niet 't onredelijke willen, want dan ondergraaft men zijn eigen macht, en buiten die grenzen houdt het recht op. Geweldigen regeeren kort.

Hoewel BISMARCK zich niet ontzien heeft den Kulturkampf te beginnen, heeft hij toch zelf ingezien dat hij daarmede een gevaarlijken weg opging, en een konflikt zou scheppen waaraan geen einde te voorzien was.

Men kan zulks lezen in zijn Rede van 28 Maart 81 en van 21 April 87. te vinden bij Kohl XII S. 389.

De staat heeft alle macht, maar moet daarmede toch voorzichtig zijn, ten einde zichzelf geen nadeel te berokkenen.

BISMARCK heeft eerst de Ethiek gelezen en is daarna aan 't einde zijns levens, tot 't Christendom bekeerd; men mag evenwel aannemen, dat BISMARCK ofschoon uit niets blijkt dat hij de staatkundige werken van SPINOZA heeft gekend, wat dezen gedachtenkring betreft in de lijn van SPINOZA is blijven doordenken. Daarvoor is er te veel overeenkomst op te merken tusschen zijne theorie en die van SPINOZA, zooals blijkt uit de Grundzüge van onzen schrijver, HEINRICH ROSIN, als ook uit de Reden van BISMARCK door KOHL verzameld. Een man die durft doordenken, zal dit lichtelijk kunnen afleiden uit de enkele politieke beschouwing die in

't vierde boek der Ethiek St. 37 voorkomt. En al was 't Bismarck dan ook niet mogelijk zich wijsgeerig los te maken van de Christelijke gedachtensfeer waarin hij was opgevoed, op praktisch gebied heeft hij zich toch blijkbaar gehouden aan datgeen wat door Spinoza's genie als dictamen rationis was voorgeschreven.[1])

Door Rousseau, Goethe en Bismarck zijn de algemeen-menschkundige en staatkundige ideeën van Spinoza in den daarvoor passenden vorm tot 't verstand der menigte gebracht, waarbij Goethe in wereldbeschouwing een heiden, Rousseau beurtelings en afwisselend Katholiek en Calvinist en Bismarck Evangelisch meende te blijven. Men duide hun dit niet ten kwade: Al is men groot staatsman en dichter, daarom behoeft men nog niet wijsgeer te zijn. Non ommia possumus omnes.

1) In een zijner redevoeringen voor den Rijksdag zegt Bismarck dan ook zelf: Ich bin ein Christ aber doch als Reichskanzler nicht so dass wenn ich eine Ohrfeige auf die eine Baeke bekomme, ich die andere hinhalte und sage: Ist dir nicht die zweite gefàllig?

OVER OVERREDING

DOOR

C. PEKELHARING.

Overreden is een kunst, die bestaat in het juiste aanwenden van bepaalde psychologische wetten. Die psychologische wetten zijn wetten van het terrein des gevoelslevens. Hierin bestaat immers het onderscheid tusschen overtuigen en overreden, dat de overtuiger bepaalde verstandsverschijnselen doet optreden door zuiver verstandelijke oorzaken, terwijl onder de oorzaken, waardoor een overreder bepaalde bewustzijnsverschijnselen doet opreden, altijd een gevoel is. Op deze wijze onderscheidt reeds het denken der groote massa tusschen de begrippen „overtuiging'' en „overreding''.

Wanneer men nu even bedenkt van welk groot gewicht de overredingsverschijnselen reeds zijn voor het praktische leven, dan kan men moeilijk de overredingskunst als een zaak van weinig of geen gewicht voorbijgegaan. Maar ook, als men abstraheert van wat ik maar zal noemen praktisch nut, zooals te doen den philosoof betaamt, zijn de overredingsverschijnselen van groot belang. Want zij zijn feiten, waarin materiaal ligt gemengd, dat ons bij het opsporen van regelmatige successies en coëxistenties in het zieleleven van dienst kan zijn. Zoo nu en dan kunnen wij menschen aantreffen, die

beter dan anderen de kunst verstaan om tot iets te overreden. Zulke lieden zijn niet altijd lieden, die een systeem van Psychologie (als het geoorloofd is om te spreken van een *systeem* van Psychologie), goed kennen. Neen, zij zijn soms zeer onkundig in theoretische zaken. En toch overreden zij, waar een knap Psycholoog niet zeker is om met behulp van zijn kennis van Psychologie, zoolang hij niet over andere bijzondere qualiteiten beschikt, te zullen slagen. Nu, zulke gevallen van overreding zijn voor de wetenschap van eenig gewicht; er is kans, dat zij materiaal bevatten, dat nuttig is voor de opsporing van psychologische wetten.

Nu is het niet de bedoeling van dit opstel om eene theorie van overreding te geven; het wil slechts 1° het begrip „overreding" verduidelijken en 2° eenige grepen doen op het terrein der overredingsverschijnselen, waaraan misschien iemand iets zou kunnen hebben om die verschijnselen te begrijpen.

I.

Soms kunnen begrippen duidelijk zijn, zonder nochtans distinct te zijn. Een duidelijk begrip is een begrip, dat wij kunnen onderscheiden van andere begrippen; maar een distinct begrip is een begrip, welks attributen wij duidelijk van elkaar kunnen onderscheiden. In het dagelijksche leven drukt men dezen stand van zaken ongeveer aldus uit: men zegt b. v., dat men heel goed weet wat poëzie is, maar dat men het begrip „poëzie" niet kan definieeren. Zoo zijn er vele begrippen, die wij uitnemend kunnen onderscheiden van andere begrippen, maar waarvan wij moeilijk een definitie zouden kunnen geven; m. a. w. vele begrippen zijn duidelijk, maar tegelijk niet-distinct. Dit is b. v. het geval met vele objecten in de natuur. Paarden, koeien, rogge, tarwe enz. kunnen wij zonder moeite van elkaar gescheiden houden; maar weinigen zijn er, die van deze objecten definities kunnen geven, die algemeen bevredigend zijn. — Minder

dikwijls komt het, geloof ik, voor, dat een begrip wel distinct is, maar toch niet al te duidelijk. Zulk een begrip is, geloof ik, het begrip „overreding". Wij mogen het definieeren als volgt: overreding is de influenceering van den wil door argumentatie. De begrippen „influenceering", „wil" en „argumentatie" in die definitie zijn wel te onderscheiden. Aan de definitie ontbreekt dus weinig of niets. Maar nu komt het gedurig voor, dat menschen „overreding" en „declamatie" met elkaar verwarren. Dit komt wel niet dikwijls voor onder menschen, die deze begrippen logisch beschouwen, die dus met de analyse er van behoorlijk goed bekend zijn; maar, als deze verwarring voorkomt, vinden wij die bij de niet-philosophisch gevormden. Laat mij trachten het onderscheid tusschen deze twee begrippen in het licht te stellen.

Laat ons hier eens denken aan die lieden, die in het publiek spreken en daar opkomen voor de een of andere zaak. Het doel van die menschen is, zooals stilzwijgend door hen zelf en hun publiek wordt verondersteld, om de hoorders te bewegen tot bepaalde gevoelens, waaruit handelingen kunnen voortkomen of, in het gunstigste geval, tot bepaalde handelingen. Zoo stelt de politieke redenaar zich ten doel b.v. om de menschen te bewegen om hun stem op een bepaalden candidaat uit te brengen; de zedeleeraar om de menschen te bewegen tot goed gedrag; enz. Maar, hoewel dit nu zoo is, vinden wij, dat dikwijls zulke redenaars, inderdaad, heel iets anders najagen dan het doel, dat zij verondersteld worden te hebben. Wij vinden nm. gedurig dat zij bezield zijn met het verlangen om zelf bewonderd te worden en dat zij aan dat verlangen ongebreideld toegeven ook, en dus ophouden dat te zijn, wat zij pretendeeren en verondersteld worden te zijn, nm. overreders. En even dikwijls als het voorkomt dat redenaars zich op deze wijze bedriegen, even dikwijls komt het ook voor, dat hun publiek, om zoo te zeggen, de kluts kwijt raakt en totaal vergeet, dat zij een man voor zich hebben, die kwam

om te overreden. In zulke gevallen hebben wij te doen met een door spreker en publiek niet bemerkte metamorphose van een overreder in een declamator. En dit punt is de moeite waard, dat men er even bij stil staat. — Een declamator is een man, die poëzie of proza voordraagt met geen ander doel dan om aesthetisch te behagen. Hetzij het voorgedragene bestaat in een stuk lyrische poëzie, hetzij in een stuk uit de leer van het syllogisme, hetzij in een redevoering van CICERO, dat komt er niet in het minst voor hem op aan — hij draagt voor om aesthetisch te behagen. Dat en niets anders is zijn doel. Maar een overreder wil tot iets bewegen. Aesthetisch te behagen gaat hem slechts in zóó verre iets aan, als het een middel is om zijn doel te bereiken. Zelfs, indien het voldoen aan aesthetische eischen een hinderpaal voor hem zou zijn om zijn doel te bereiken, zou hij niet aarzelen om die eischen te negeeren. Indien men hem beoordeelde met een aesthetischen maatstaf, zou men even dwaas doen, als wanneer men een mathematisch betoog beoordeelde met den maatstaf, dien de regelen der poëzie ons aan de hand doen. Dit is alles zóó vanzelf sprekend, dat men het moeilijk kan begrijpen, dat dat onderscheid tusschen declamator en overreder zoo vaak uit het oog wordt verloren. Predikanten, advocaten, propagandisten worden zeer dikwijls besproken, alsof zij declamatoren zijn; en — zooals ook wel eens gebeurt — wanneer zij zelf hiermee genoegen nemen, is er een ergerlijke dwaling aan beide kanten. Dit is, geloof ik, de belangrijkste dwaling, waarvoor men op zijn hoede moet zijn, als men een duidelijke voorstelling wil hebben van het begrip „overreding".

Wanneer men maar duidelijk in het oog houdt, dat de overreder tot iets bewegen wil, blijkt het terstond, dat een aantal eischen, die men zoo van nature geneigd is aan hem te stellen, onbillijk zijn. B.v., een mathematicus is gewoon om dadelijk in den aanvang van zijn betoog de stelling, die hij bewijzen wil, uit te spreken. En daar nu de overreder door argumentatie zijn doel

moet bereiken, zal de mathematicus, gewend als hij is om de conclusie eerst te noemen, misschien dit ook van den overreder eischen, en dus, wanneer de overreder aan dezen eisch niet voldoet, misschien het gevoel krijgen, dat die man vreemd en misschien slecht argumenteert. — En zoo zijn er tientallen van dingen, die verleiden om het begrip „overreding" onduidelijk te maken.

Ik zou hieraan nog willen toevoegen, dat de begrippen „redenaar" en „overreder" geïdentifieerd mogen worden. Wij zijn niet gewend om iemand, die door zuiver verstandelijke oorzaken slechts zuiver verstandelijke verschijnselen wil doen optreden, een redenaar te noemen. Wanneer men zoo iemand een redenaar noemde, zou men hem eigenlijk een weinig beleedigen, want men zou, door hem een redenaar te noemen, te kennen geven, dat men het er voor hield, dat hij ook gevoelens onder de oorzaken van het verstandsverschijnsel, dat hij wilde doen optreden, had laten werken, en dat te doen wordt oneerlijk geacht. — Inderdaad is ook altijd het begrip „redenaar" met dat van den overreder geïdentifieerd.

II.

Na deze regelen over het begrip „overreding" mogen enkele woorden volgen over bijzondere overredingsverschijnselen.

Ik wil in de eerste plaats het feit in herinnering brengen, dat wij gewoonlijk dan met het meeste succes overreden, wanneer wij onze bedoeling verborgen houden. Ik zeg: gewoonlijk, omdat er ook weer omstandigheden bestaan, die het niet direct gewenscht maken, dat de bedoeling verborgen blijft, en zelfs omstandigheden, waarin het bepaald gewenscht is om het doel te noemen. Maar gewoonlijk is dat wel zoo. De menschen zijn zóó, dat zij zelf willen weten, wat hun te doen staat. Ieder wil een vrije persoon zijn, die handelt uit eigen beweging en men vindt er iets vernederends in om te moeten denken, dat men door een ander werd bewogen. Wij zullen daarom

dan met den meesten ijver iets willen, wanneer wij ons zelf als de eigenlijke bewegers van het motivatie-proces beschouwen. Door rekening te houden met dat psychologische feit, door dus, zoolang het eenigszins kan, alles te vermijden, wat maar eenigszins kan schijnen de strekking te hebben, om te overreden, bezigt de overreder een doeltreffend middel, al is het ook een negatief middel, om zijn doel te bereiken. Voorbeeldig is in dit opzicht het eerste deel van de redevoering van Marcus Antonius bij Caesar's begrafenis, zooals wij die vinden in Shakespeare's bekende tragedie. Het was Marcus Antonius daar te doen om de burgers op te hitsen tegen Brutus en Cassius en de andere samenzweerders. Maar hij laat van deze bedoeling niets blijken. Hij zegt alleen, dat Caesar trouw en rechtvaardig was; dat hij vele krijgsgevangenen naar Rome bracht, met wier schatten hij de schakist van den staat vulde; dat hij veel medelijden met de armen had; dat hij een koningskroon weigerde en eindelijk dat hij bij testament zijn goederen had vermaakt aan de burgers. Dat was genoeg om de edele burgers in heilige verontwaardiging te brengen. En het is, dunkt mij, zeker, dat, als hij de burgers directelijk had aangespoord om de samenzweerders te straffen, zijn succes minder groot zou zijn geweest — want ieder wil zich zelven kunnen beschouwen als een persoon, die handelt uit vrije beweging.

Zooals ik zeide, zijn er ook omstandigheden, die het niet direct gewenscht maken, dat de overreder zijn doel verzwijge. Dit is dan het geval, wanneer het doel van den overreder aan ieder volkomen bekend is. Een propagandist in de verkiezingsdagen b.v. heeft geen reden om zich te beijveren, dat hij toch niet late blijken, dat hij stemmen werven wil.

Soms kan het ook weer van groot belang zijn, dat men duidelijk late blijken, waarom het te doen is. Wanneer b.v. een publiek zóó ver is gebracht, dat het wil, wat de renenaar wil, en de redenaar bemerkt, dat het zóó ver gekomen is, en hij heeft verder bemerkt, dat het

publiek hem met volle aandacht en instemming volgt, zoodat hij besluiten mag, dat hij gezag over hen heeft gekregen, dan is het geschikte moment gekomen om zoo duidelijk mogelijk te zeggen, wat hij wil. Want daardoor versterkt hij den wil van zijn publiek, zooals de menschen altijd versterkt worden in hun willen, als zij bemerken, dat iemand, die gezag over hen heeft, hetzelfde wil als zij zelf. Toen dan ook MARCUS ANTONIUS, in zijn rede bij CAESAR's begrafenis, de burgers in de door hem gewenschte, maar niet genoemde richting zich zag opwinden en hij de zekerheid had, dat zij hem met geheel hun ziel volgden, sprak hij het eindelijk uit :

were I BRUTUS,
And BRUTUS ANTONY, there were an ANTONY
WOULD ruffle up your spirits, und put a tongue
In every wound of CAESAR, that should move
The stones of Rome to rise and mutiny.

De psychologische wetten, waarop MARCUS ANTONIUS zich met meer of minder helder bewustzijn grondde bij deze laatste woorden, zijn deze : wanneer een persoon, die gezag over mij heeft op de wijze, waarop MARCUS ANTONIUS gezag over de burgers had, en wanneer de menschen van de groep, waartoe ik behoor of waartoe ik mij reken, een bepaalde meening aanhangen, zal ook ik de neiging in mij voelen om dezelfde meening aan te hangen.

In dit verband moet nog op een bijzonderheid worden gewezen. Een redenaar, die zich aan zijn publiek voorstelt als den man, die het zal ondernemen om hen tot dit of dat te bewegen, is voor alle gewone menschen een min of meer tegenzin wekkende persoon. Maar zeer laag ontwikkelde menschen schijnen nochtans ook deze aanmatiging van hunne leiders te kunnen verdragen. In zulke gevallen hebben wij vooral te denken aan het feit, dat laag ontwikkelden hunne leiders in den regel buitensporig vereeren, indien zij vereeren. En zooals alle men-

schen het een geluk achten om zich dienaren te voelen van hen, die zij overdreven vereeren, zoo ook de laag ontwikkelden. Zij vinden het niet goed, als hun leider hen als gelijke behandelt; zij verwachten en eischen van hem, dat hij met vaderlijke autoritiet vermaant en aanspoort.

Met een tweede groep van psychologische bijzonderheden, van zeer verschillenden aard, wel is waar, komen wij in aanraking, wanneer wij nagaan, hoe groote redenaars te werk gaan, wanneer zij de gevoelens willen versterken.

Het is duidelijk, dat, om het overredingsproces zoo goed mogelijk te doen verloopen, het van zeer hoog belang is, dat de overreder de menschen kent. Indien iemand de deugden, zonden, associaties van denkbeelden en neigingen van een ander kent, staan hem een groot aantal middelen meer ten dienste bij zijn overredingswerk, dan wanneer hij die niet kent. In het laatste geval kan hij de menschen moeilijk anders toespreken dan als abstracties, als exemplaren van de soort mensch, met zulke eigenschappen, als hij bij alle menschen mag veronderstellen; maar kent hij hen, dan gaat het beter. Dit spreekt allemaal vanzelf.

Een van de kunstgrepen, waardoor de redenaar de gevoelens versterkt, is deze, dat hij het object, waarvoor hij eenig gevoel wil opwekken, vergelijkt met een ander object, dat door de hoorders in verband met hetzelfde gevoel wordt voorgesteld, waarbij hij dan nauwkeurig zorg draagt om zóó te redeneren, dat zijn object meer dat gevoel verdient dan het andere object. Er is in alle gunstige vergelijking iets, dat des redenaars object ten goede komt. Menschen b.v., die niets lofwaardigs in zich hebben, kunnen door bekwame lofredenaars, door middel van vergelijking, tot belangrijke personages voor ons worden gemaakt. Zij wijzen dan op de velen, die, hoewel ook lofwaardig, in dezelfde omstandigheden, bezweken zijn voor die en die verleidingen, door hun held,

die zijn plicht deed, zoo goed weerstaan — en, als zij hierbij maar niet al te overdreven te werk gaan, is in den regel de uitwerking een gunstige.

De wet, volgens dewelke dit proces verloopt, is: wanneer de voorstelling van een bepaald object begeleid wordt door een bepaald gevoel (in dit geval dan, achting), begeleidt dat gevoel ook een ander object, dat door gelijkenis geassocieerd wordt met het eerste. En dat gevoel zal intensiever worden, wanneer bepaalde voorstellingen (zooals, in het voorafgaande, het weerstaan van verleidingen,) die ook met dat gevoel zijn verbonden, weer worden geassocieerd met het tweede object. Met het tweede object (in dit geval dan, den persoon, voor wien de lofredenaar ons in bewondering wil brengen) zijn dan meerdere voorwaarden voor het ontstaan van het gevoel verbonden. En daar, volgens een door Fechner gevonden wet, uit het tegelijk aanwezig zijn van voorwaarden voor het ontstaan van gevoelens een gevoel resulteert, dat grooter is dan dat het verklaard zou kunnen worden als de som van alle oorzaken, afzonderlijk genomen, kan men begrijpen, dat een bekwaam lofredenaar door vergelijking zeer belangrijke resultaten kan verkrijgen, zoolang hij, ten minste, niet al te overdreven te werk gaat.

In dit verband behooren nog afzonderlijk genoemd te worden die vergelijkingen, die de redenaar terloops noemt, alsof hij ze van weinig belang acht, maar waarvan hij, in werkelijkheid, veronderstelt, dat zij groote uitwerking zullen hebben. Deze zijn de vergelijkingen, waarin lasteraars sterk zijn. Als men b.v. iemand in een onschuldig opzicht, b.v. in de wijze van loopen, vergelijkt met een persoon, die gehaat of veracht is, en de overeenkomst is treffend, zal die mensch door de hoorders gedurig worden voorgesteld in verband met dien gehaten of verachten persoon. Ook in bonam partem wordt op die manier gunstig resultaat verkregen. Slimme lofredenaars weten er van. Om de belangrijke resultaten van deze soort van vergelijking te begrijpen, denke

men aan het gewicht van het verborgen houden der bedoeling.

Met het meer of minder sterk zijn der gevoelens staat ook in verband de meerdere of mindere concreetheid der behandelde zaken.

Marcus Antonius verhoogt, in zijn reeds genoemde rede bij Caesar's begrafenis, den indruk zijner overigens al behoorlijk concrete voorstellingen, door de burgers om het lijk van Caesar te scharen, diens mantel te nemen en de gaten te laten zien, die de dolken der moordenaars daarin hadden gemaakt. En wanneer Jezus door zijne discipelen gevraagd wordt, wie de meeste in het koninkrijk der hemelen is, is hij niet tevreden met te zeggen: voorwaar zeg ik u, indien gij u niet verandert en wordt gelijk de kinderen, zoo zult gij in het koninkrijk der hemelen geenszins ingaan, maar stelt hij ook nog een kind te midden van hen. Concreetheid is voor groote intensiteit noodzakelijk. Abstracties zijn goed op haar plaats, maar de goede redenaar vermijdt ze. Men ga eens na, welke indruk de sterkste is, die, dien wij krijgen, als iemand ons zegt, dat tijgers wrede dieren zijn, of die, dien wij zouden krijgen, als wij een tijger een mensch of dier zouden zien verscheuren.

Is het niet mogelijk om op deze manier concreet te zijn, dan gaat de redenaar zijn toevlucht nemen tot het beschrijven der feiten en het is, om hem als redenaar te kunnen beoordeelen, van het grootste belang om hem daarbij nauwkeurig gade te slaan.

Wanneer wij van eenige zaak een duidelijke voorstelling hebben, zoodat wij haar in hare onderdeelen begrijpen en kennen, dan kunnen wij haar ook gemakkelijk weergeven, uitéénzetten; ten minste, als wij niet al te onbedreven zijn in de kunst van het uitéénzetten. Nu is het het geval, dat wij ook gaarne doen, wat wij goed kunnen doen. En daarom zal ook een redenaar gaarne hem goed bekende feiten uitéénzetten. Maar daarin steekt een gevaar voor hem. Wij veronderstellen

veel te veel, dat hetgeen ons belang inboezemt, ook voor anderen belangrijk is. De goede redenaar denkt daaraan. Indien b.v. MARCUS ANTONIUS, in zijn rede bij CAESAR's begrafenis, zijn gemoed had gelucht, zijn vereering voor CAESAR had getoond, zooals zij was, — en niet met de grootste zorg die enkele grepen had gedaan, die noodig waren voor zijn doel, dan had hij niet dat bereikt, wat hij bereikt heeft. Bij beschrijvingen is het de kunst om niet alles te zeggen, wat men weet, maar met groote zorg te kiezen, wat noodig is, en weg te laten, wat niet noodig is, al wil men het ook graag zeggen. Hier is een terrein, waar men zonder veel moeite den ernstigen van den niet-ernstigen redenaar kan onderscheiden; de ernstige beheerscht zich, verzwijgt, wat onnoodig is, rekent slechts met zijn doel; de niet-ernstige doet op de wijze van een lyrisch dichter en vergeet, dat hij overreden wil.

In plaats van de directe beschrijving wordt bij gelegenheid ook de indirecte gebruikt. Als b.v. MACAULAY ons doen wil gevoelen, welke pracht WARREN HASTINGS, de eerste Gouverneur-Generaal van Bengalen, ten toon spreidde, zegt hij eenvoudig: Even now, after the lapse of more than fifty years, nurses sing children to sleep with a jingling ballad about the fleet horses and richly caparisoned elephants of Sahib WARREN HOSTEIN.

De psychologische wet, die den redenaar concreetheid voorschrijft, is de zeer eenvoudige, dat met de concreetheid der voorstellingen de intensiteit der begeleidende gevoelens varieert.

En het feit, dat, in sommige omstandigheden, de indirecte beschrijving meer effect heeft dan de directe, hangt misschien ook hiermee samen, dat de indirecte methode meer dan de directe den schijn mist, dat het den redenaar er om te doen is, om bepaalde gevoelens in ons tot stand te brengen. In ieder geval heeft de indirecte beschrijving iets van bescheidenheid aan zich.

Met het opwekken en versterken der gevoelens staan ook in verband de bewegingen, die de gevoelens begeleiden.

Het is aan ieder bekend, welke verderflijke uitwerking overdrijving heeft. Als iemand ons b.v. de uitwerking van een storm beschrijft en wij bemerken, dat hij de cijfers van het aantal omgewaaide boomen, schoorsteenen etc. grooter maakt dan het is, dan beginnen wij hem terstond te wantrouwen. Ook ten opzichte van de andere dingen, die hij ons heeft verteld, komen wij dan in twijfel en het resultaat is dan meestal, dat wij hem ook daar niet vertrouwen, waar hij wel geloofwaardig is. — Een redenaar, evenwel, kan, bij gelegenheid, voordeel hebben van overdrijving, zoolang hij de cijfers maar niet verdraait. Hij mag krachtige termen gebruiken, zooals kolossaal, ontzag'lijk, bijzonder, wonderbaar enz., maar hij moet er zorg voor dragen, dat hij, bij de beschrijving van die kolossale, ontzaglijke etc. dingen, zelf onder den indruk daarvan schijnt te zijn. Zijne bewegingen, zijne gelaatsuitdrukkingen, zijn stem, alles moet dan in overeenstemming zijn met de woorden, die hij gebruikt; want van die bewegingen mag hij terecht nut verwachten. De bewegingen, die de gevoelens vergezellen, zijn in hooge mate besmettelijk; zoo verbreiden b.v. vreesbewegingen zich snel; en, zooals de ervaring leert, komen bij diegenen, die op deze wijze zijn besmet, de gevoelens, waarvan die bewegingen de uitdrukking zijn, snel tot bewustzijn — en om de gevoelens is het den redenaar te doen.

Wanneer een redenaar zich inspant of schijnt zich in te spannen om heftige gevoelens te onderdrukken, heeft hij kans, dat de uitwerking op zijn hoorders des te grooter is. Ik stel mij dan ook voor, dat MARCUS ANTONIUS, terwijl hij zeide: My heart is in the coffin there with CAESAR, and I must pause till it come back to me, zich geweldig inspande om zijn verdriet te onderdrukken.

De versterking der gevoelens bij anderen door heftige bewegingen berust op de eenvoudige wet, dat wij met onze soortgenooten ons in denzelfden toestand willen bevinden. Dit is een speciaal geval van dezelfde algemeene wet, waarvan ook die, volgens dewelke wij geneigd zijn

om die meeningen aan te hangen, die de groep, waartoe wij behooren of waartoe wij ons rekenen, aanhangt, een speciaal geval is. [1])

Het feit, dat de werkelijke of schijnbare onderdrukking der gevoelens door den spreker die gevoelens bij de hoorders versterkt, vindt zijn verklaring wellicht aldus: De hoorders krijgen, bij het zien van de pogingen tot onderdrukking van het gevoel door den spreker, medelijden met hem; daardoor wordt de opmerkzaamheid nog meer gericht op hem en op het gevoel, dat hem beheerscht en op de voorstellingen, die met dat gevoel zijn verbonden, en treden dus andere gevoelens en voorstellingen, die ook psychische energie in beslag zouden kunnen nemen, op den achtergrond, waardoor het sterker worden van het gevoel begunstigd wordt.

Er zou nog meer te zeggen zijn van de middelen, waardoor gevoelens worden opgewekt en versterkt; maar ik meen het hierbij te mogen laten, na deze algemeene en uit een overredingsoogpunt, voorname psychologische wetten te hebben genoemd.

Daar nu een redenaar een mensch is, die een doel najaagt en wij ieder, die een doel najaagt, ook moeten beoordeelen naar de meerdere of mindere moeilijkheden, die hij heeft te overwinnen, mogen wij van ons onderwerp geen afscheid nemen, zonder iets te hebben gezegd van die moeilijkheden voor den redenaar.

III.

Van paus ALEXANDER VI verhaalt MACCHIAVELLI [2]), dat hij er steeds op uit was om menschen te bedriegen. Nu zou men zoo denken, dat deze man niemand moet hebben kunnen bewegen tot het een of ander, behalve dan tot het omgekeerde van hetgeen hij wilde. Maar deze opvatting zou onjuist zijn. Hij vond, integendeel,

---

1) In een opstel, gen. Gezag, in de XXste Eeuw van Dec. 1903, heb ik deze wet eenigszins uitvoerig behandeld.

2) Men vindt deze liefelijke bijzonderheden in „il principe" XVIII.

altijd lieden, die naar hem luisterden, en bijna altijd gelukte hem zijn bedrog, want, zegt Macchiavelli, er was geen mensch, die zóó sterk kon verzekeren en krachtiger eeden kon zweren, en daarmee ving hij zijn slachtoffers. Nu zijn wij wel gewoon om te zeggen, dat degenen, die zoo krachtig verzekeren en altijd wel willen zweren, geen vertrouwen verdienen, maar de feiten leeren ook nu nog, even goed als in de dagen van den schrijver van „il principe", dat zeer velen ten slotte toch voor die list niet op hun hoede zijn. Of de oorzaak van het succes daarvan ligt in deze overtuiging bij ons, dat er toch wel iets van die verzekeringen en eeden waar moet zijn, want dat wij zelf nooit zoo zouden kunnen spreken, indien het niet waar was, wat we zeiden, dan wel of wij, als iemand met zulke krachtige verzekeringen en eeden bij ons komt, ons gewichtig gevoelen en gevleid en ons daarom laten inpakken, laten wij in het midden; maar het feit moet worden geconstateerd, dat sommigen, b.v. Alexander VI, de groote moeilijkheid, dat zij als onbetrouwbaar bekend stonden, op de genoemde wijze hebben overwonnen.

Hier moet evenwel worden opgemerkt dat deze list slechts dan gelukt, als het aantal hoorders klein is en zedelijk niet hoog staat. Het best gelukt zij, als de redenaar elk van zijn slachtoffers afzonderlijk, onder vier oogen, overreedt. Wij schamen ons altijd een weinig voor elkaar, als wij ons door zulke menschen met zulke middelen laten bewegen. Hoe meer menschen derhalve bijeen zijn, des te minder kans heeft deze redenaar om te slagen, want des te meer zou iemand zich schamen, als hij met hem meeging. Ook laten beginselvaste, zedelijke menschen zich niet zoo licht vleien en bovendien zijn ze te vol van antipathie jegens dezen redenaar en zijne middelen, dan dat zij hem zouden kunnen volgen.

Een tweede moeilijkheid is deze, dat de redenaar staat voor een publiek, dat door partijgeest tegen hem is ingenomen. In zulke gevallen onthoudt de goede

redenaar er zich van om de fouten in de gedachten van zijn publiek aan te wijzen. Hij weet dat het van hem niet zoo iets zou kunnen verdragen. Ook spant hij zich niet in om de welwillendheid te winnen, noch vleit hij, noch onderneemt hij het om de verschillen, die er bestaan tusschen hem en zijn hoorders, weg te redeneeren. Want hij weet, dat ook daardoor de antipathie slechts zou stijgen. Maar, na er aan te hebben herinnerd, dat het mogelijk is, dat anderen, die evenzeer ter goeder trouw zijn als zij, in meening van hen verschillen, zet hij hun, zonder van redenaarsregelen en listen gebruik te maken, eenvoudig en kort zijne gedachten uiteen.

Ik herinner mij onder het gehoor van een sociaal-democratisch partijman geweest zijn, een eenvoudigen arbeider, die voor zijn partij een rede hield. Zijn publiek bestond uit menschen, die van sociaal-democratie weinig anders wisten, dan dat die partij het er op toelegde om „alles te deelen", zooals de phrase luidt, en die verder gewoon waren om liberaal te stemmen. De redenaar had dus tegenstanders voor zich. Maar, daar hij eenvoudig en kort, zonder oratorie zijn gedachten uiteen zette en niet vergat om te zeggen, dat hij de goede trouw van de dwalenden niet in het minst in twijfel wilde trekken, werkte hij uit, dat men hem later met welwillendheid besprak en den inhoud zijner rede in ernst overdacht. Ik schroom niet dezen man een goed redenaar te noemen; hij bereikte wat, in de gegeven omstandigheden, maar bereikt kon worden.

Ongeveer hetzelfde kan worden gezegd, wanneer de redenaar bij zijn publiek gehaat is. Ook in die moeilijkheid is eenvoud, beknoptheid, duidelijkheid aan te raden en is het noodig dat men zich onthoudt van alle regel en list, die als zoodanig de aandacht zouden kunnen trekken.

Minder groot is de moeilijkheid, als het publiek den redenaar niet kent en dus geen antipathie tegen hem heeft. In deze omstandigheden is een der eerste dingen, die de goede redenaar doet, dat hij een gevoel van wel-

willendheid opwekt. Hoe hij dat ondernemen moet, hangt voor een groot deel af van het karakter zijner hoorders. Sommigen worden reeds welwillend gezind, als de spreker zegt, dat hij het in bijna alle opzichten met hen eens is; anderen, als men hun hunne wraakgevoelens, hun jaloerschheid, hun haat enz. het bewustzijn brengt en daarop even doorgaat als op edele eigenschappen; nog anderen kunnen nog grover worden gevleid en de meesten zijn gunstig te stemmen, als men hen vleit op de manier, waarop zij zich zelf vleien, of als men hun zegt, dat zij niet te vangen zijn met vleierij. Dat de goede redenaar, die op deze wijze de welwillendheid tracht te krijgen, vooraf heeft geïnformeerd naar den aard van zijn publiek, spreekt vanzelf.

Vormen de hoorders een publiek van ontwikkelde menschen, dan zorgt de goede redenaar er voor, dat de wijze en zedelijke beginselen, die hij wil schijnen te bezitten, schijnbaar toevallig worden uitgesproken, opdat de menschen niet den indruk krijgen, dat hij met zijn liefde voor de deugd wil bluffen of dat hij het noodig schijnt te vinden om hun de les te lezen — waardoor hij tegenzin zou verwekken. — Gemakkelijk is, natuurlijk, de taak van den man, die menschen overreden wil, welke hem kennen, liefhebben en hoogachten.

Het is niet noodzakelijk om over deze tot nu toe genoemde moeilijkheden veel bij te brengen ter verklaring van de overwinning er van door bekwame redenaars. Alles vindt voldoende, geloof ik, zijn verklaring in hetgeen gezegd is in het vorige paragraafje en in den tekst zelf.

Van een heel andere soort zijn de volgende moeilijkheden:

Dat onze taal, wanneer wij tot eenige weinige personen spreken, een ander is dan die, die wij gebruiken, als wij voor een groote menigte het woord voeren, voelt en weet ieder. En niet alleen de taal, alles is dan anders. Hiermee staat een moeilijkheid voor redenaars in ver-

band. Wanneer een redenaar in een groote zaal of kerk optreedt en het aantal hoorders is tegen verwachting in klein, dan voelt hij zich, daar hij zijn rede heeft samengesteld op zulk een manier, als, naar zijne meening, passend was voor de groote zaal of kerk en vele menschen, teleurgesteld, want de omstandigheden zijn dan anders dan hij verwachtte; en niet alleen is hij dan teleurgesteld, maar ook in verlegenheid. Om snel de eene wijze van redevoeren te vervangen door een andere, dat is moeilijk. Maar de toehoorder heeft bij zulke omstandigheden als deze een geschikte gelegenheid om over de waarde van den redenaar iets te leeren. De goede redenaar nm., die voelt voor zijn zaak, die dus niet declamator maar redenaar is, zal gemakkelijk zijn zaak op een adere wijze bepleiten, dan waarop hij verwachtte haar te zullen moeten bepleiten; want de liefde voor zijn zaak zal hem blijven inspireeren ook onder andere omstandigheden en die liefde is een machtige factor.

Wanneer het er op aan komt om precies aan te geven, welke kenmerken het betoog in het eene geval moet hebben en welke in het andere geval of, waarin het verschil tusschen deze twee methoden bestaat, wil ik gaarne belijdenis van onkunde doen. Ieder voelt echter wel, dat het hier bedoelde verschil geen hersenschim is; maar het is een niet-distinct begrip, dat door onderzoekingen en door experiment wellicht opgehelderd kan worden.

In sommige omstandigheden is het een betrekkelijk lichte taak om groote vergaderingen te overreden. B.v. in zulke omstandigheden als die, waarin Marcus Antonius was, toen hij de lijkrede over Caesar hield. In zulke omstandigheden is de eerste eisch deze, dat de redenaar in den aanvang eenvoudig zij en zijn doel zoo goed mogelijk verborgen houde. Heeft hij het gewilde gevoel bij de hoorders eens opgewekt, dan gaat alles gemakkelijk; want de intensiteit der gevoelens neemt in groote verzamelingen snel toe en wanneer de gevoelens der hoorders eens eenige intensiteit van be-

teekenis hebben gekregen behoeft de redenaar niet meer te vreezen, dat men eenige ernstige contrôle op zijn argumentatie zal uitoefenen.

Met dit feit der snelle verbreiding en het snelle intensief worden der gevoelens in groote vergaderingen staat in verband het motief, waarom de onontwikkelde man niet gaarne gaat naar vergaderingen, waar weinig menschen komen. Gevraagd, waarom hij niet gaat, hooren wij hem gewoonlijk zeggen : er komen geen menschen. Zijn antwoord is waar ; inderdaad gaat hij niet, omdat er zoo weinig menschen komen. Maar de oorzaak van dit motief weet hij zich niet duidelijk te maken ; die is deze : in kleine bijeenkomsten worden de gevoelens minder snel en minder intensief opgewekt ; en intensiteit van gevoelens is iets, dat hij verlangt.

Een zeer groote moeilijkheid vinden redenaars in hun eigen ijdelheid. Voor een redenaar geldt : gij zult obscuur blijven ; gij zult niet bekend staan als groot overreder. Marcus Antonius zegt uitdrukkelijk : I am no orator, as Brutus is ; But, as you know me all, a plain blunt man...... Ook Pericles, als ik mij niet bedrieg, stelt zich bij een gewichtige gelegenheid, waarbij hij de rede had, voor als een eenvoudigen uitéénzetter van feiten en niets meer. Het is duidelijk : hoe meer iemand bekend wordt als overreder, des te meer kans is er, dat men voor hem op zijn hoede is. Van een groot redenaar wordt eerst eenigen tijd, nadat hij zijn werk heeft gedaan, ingezien, dat hij een groot redenaar is. Deze bewering moge paradox klinken ; zij is nochtans duidelijk waar.

De grootste moeilijkheid is wellicht die van den redenaar, die geen onzedelijke middelen wil bezigen en die de menschen wil bewegen tot het goede, waartegen, hoe idealistisch wij soms ook mogen zijn gestemd, toch in ieders gemoed gewichtige machten zijn gekant. Zulk een redenaar was, naar de Nieuw-Testamentische overlevering, Jezus. De middelen, die hij aanwendt, zijn zedelijk ;

maar hoezeer hij zich ook beperkt, doordat hij zedelijk is, in de keuze zijner middelen, die, die hem ten dienste staan, gebruikt hij meesterlijk. Zijn gelijkenissen zijn beroemd en verdienen het te zijn, want zij zijn meesterstukken van argumentatie, doordat zij concreet zijn en juist.

IV.

Op deze regelen over de moeilijkheden moge het een en ander volgen, dat bij geen bepaald hoofd kan worden ondergebracht en toch ook onze aandacht waard is.

1°. Iemand, die overreden wil door een redevoering, dus door te spreken, is een ander mensch dan iemand, die overreden wil door geschriften. Dit onderscheid worde geïllustreerd door het volgende verhaal van PLUTARCHUS: LYSIAS schreef eens een pleidooi voor iemand, die voor de rechtbank moest. Lang voordat de man dat pleidooi van buiten had geleerd, kreeg hij er tegenzin in en ging hij naar den schrijver en zeide: Toen ik het door u gemaakte pleidooi den eersten keer las, vond ik het mooi; toen ik het den tweeden keer las, vond ik het minder mooi; toen ik het den derden keer las, vond ik het nog minder mooi en nu heb ik er bepaald afkeer van. Waarop LYSIAS antwoordde: Mijn goede vriend, gij vergeet, dat de rechters het slechts één keer zullen hooren.

Het is buitengewoon moeilijk om dit onderscheid tusschen den schrijver-overreder en den spreker-overreder eenigszins voldoende te definieeren. Maar zonder twijfel, moeten er, bij nauwkeurige waarneming en experiment, dingen te vinden zijn, die dit verschil min of meer distinct maken. Men mag hier niet volstaan met te zeggen, dat de schrijver-overreder nauwkeuriger, meer zich aan de feiten houdend moet zijn. Er zijn meer punten van verschil.

2°. Iets van aanleg voor redenaar blijken ook die lieden te bezitten, die door treffende advertentie-mid-

delen, reclame en uitstallingen in hun winkels, de opmerkzaamheid trekken en gevoelens en begeerten opwekken. En in dit verband moeten ook de listen worden genoemd, waarvan IAGO, in SHAKESPEARE'S OTHELLO, er een gebruikte, toen hij den fatalen zakdoek in CASSIO'S handen speelde.

3°. Het is nauwelijks noodig te herinneren aan het hoofdstuk „argumenta ad hominem" uit de Logica, als een bron van wel logisch waardelooze, maar, voor het oogenblikkelijke doel van den redenaar, kostbare argumenten.

Over de lichaams-, gezichts- en stembewegingen van den redenaar meende ik niet te behoeven te spreken. Niet, dat eene behandeling daarvan zonder belang zou zijn — maar in dit opstel, waar het hoofdzakelijk te doen is om de argumentatie, meende ik deze secundaire zaken achterwege te mogen laten.

Peize (Drente).

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

I.

Het standpunt van Dr. E. DÜRR in de wijsbegeerte der zedelijkheid (ethiek).

In de serie „Die Psychologie in Einzeldarstellungen", herausgegeben von H. EBBINGHAUS und E. MEUMANN — in welke serie ook Dr. G. HEIJMANS' „Die Psychologie der Frauen" verscheen — gaf als Band I der serie Dr. E. DÜRR, hoogleeraar te Bern, zijn „Grundzüge der Ethik" uit. De verschijning van dit stelsel van ethiek in een reeks van psychologische geschriften geeft reeds een voorloopige aanwijzing omtrent het grondkarakter van DÜRR's opvatting. Dat hij een psychologisch geschoold denker is, blijkt ook in zijn andere werk: „Die Lehre von der Aufmerksamkeit" (Leipzig 1907). Wij zullen bij dezen ethicus geen metafysisch, noch sociologisch, noch eenig ander buiten de psychologische ervaring liggend begrip, als gezichtspunt van het ethisch denken toegepast vinden. De schrijver heeft aan zijn hoofdstuk een kleiner ethisch geschrift achterna gestuurd, waaraan hij den titel gaf: „Das Gute und das Sittliche. Grundprobleme der Ethik" (Carl Winter, Heidelberg 1911); en waarmee hij bedoelde de centrale opvatting van zijn ethiek nader te praeciseeren, tegen-

over de kritiek, die in theologische en psychologische tijdschriften tegen hem verschenen was. Uit dit kleine en kompakte geschrift, waar veel psychologisch materiaal der „Grundzüge"' voorbijgegaan wordt, maar de ethische kernvraag in uitdrukkelijke behandeling wordt genomen, willen wij het ethisch standpunt van Dürr toelichten.

De gedachte, waarvan deze ethicus uitgaat, zou men aldus kunnen uitdrukken : de mensch die *goed* handelt, is daarom nog niet een *zedelijk* mensch. Het goede is nog niet zedelijk ; er is een onderscheid tusschen beide, dat slechts tot onmiskenbare schade der ethiek wordt voorbijgezien. De tegenstelling tusschen een alleen maar goeden en een alleen maar zedelijken mensch, waarvan dus de eerste zedelijkheid en de tweede goedheid mist, kan met een voorbeeld geïllustreerd worden. Wanneer iemand uit medelijden een arme helpt, handelt hij goed ; hij is door een gevoel bewogen, waaraan hij rechtstreeks en zonder overweging gehoor geschonken heeft. Maar wie zich zoo laat bewegen, kan ook bewogen worden door tegengestelde gevoelens en is dan zijn gedrag nog goed ? Het goede zonder zedelijkheid, het goede als goede neiging, is een toevalligheid. Tegenover dezen staat de zedelijke mensch, die evenzeer een ongelukkige helpt, maar niet uit medelijden, doch omdat hij zich te binnen brengt, dat ongelukkigen te helpen een zedelijk verdienstelijke handeling is. Hij kent de *waarde* van de behulpzaamheid en laat zich door deze erkenning leiden.

Van deze twee menschen is de eerste de aantrekkelijkste, maar de tweede heeft tucht ; bij gebrek aan goede neiging, bezit hij wat den eerste ontbreekt : kennis en eerbied voor de zedewet. Hij heeft een geweten, dat aan zijn leven leiding verschaft en dat hem omtrent de waarden, die men heeft na te jagen, inlicht.

Op zichzelf genomen zou nu het goede boven het zedelijke te verkiezen zijn — wanneer zulke op zichzelfstelling mogelijk ware ; in de ervaarbare werkelijkheid

echter komt het goede op zichzelf niet voor en onze goede neigingen geven ons alles behalve de zekere leiding, die wij behoeven. Dürr's denken, dat psychologisch en niet metafysisch geschoold is, gevoelt geen neiging hier de werkelijkheid naar het ideaal of naar het begrip te verdichten; de „Schöne Seele", die uit loutere neiging goed handelt, acht hij geen maatgevende verschijning. Wanneer de mensch geheel zoo ware als hij moest zijn, had hij geen „moeten" als wegwijzer noodig; maar met psychologische noodwendigheid heeft onze natuur haar onvolkomenheid, bestaande daarin, dat onze waardeschattingen niet overeenstemmen met de werkelijke waarden. Onze neigingen misleiden ons evenzeer als dat zij ons den weg wijzen: zoo is er noodig het geweten. Het zedelijke, al is het op zichzelf niet volkomen (de zedelijke niet-goede mensch is het door zichzelf in toom gehouden dier), moet erbij komen om aan het goede vastheid te verleenen.

Het zedelijke bestaat in waardeschatting en beoordeeling, het reflekteert over de neigingen en schept zich dus een sekundaeren kring van motieven, een geestesgebied van geringer omvang maar van grooter waarde dan de neigingen, en dat tot een volledige menschelijkheid onmisbaar is.

Deze beschouwing, dat onze gedragingen lofwaardig zijn, slechts zoo ze zedelijk zijn gemotiveerd, en dat de goede neiging niet voldoende is, gelijkt op Kantiaansch *rigorisme* en wordt ook inderdaad door Dürr voor rigorisme uitgegeven, zoodat hij zijn ethiek met den naam rigoristisch bestempelt. Echter bepaalt hij zijn afstand tegenover het zuivere rigorisme van Kant. Immers, tegenover rigoristische staat naturalistische ethiek, en die zedeleer, die voor den mensch niet meer noodig acht, dan dat hij goede neiging heeft, kan met dezen laatsten naam aangeduid worden, omdat zij geen ander ethisch beginsel, dan dat onzer natuurlijke spontaniteit erkent. De naturalistische ethiek moet strijd voeren tegen het geweten en tegen het opvoedkundig

streven, dat in de opkomende generaties het geweten wil bevestigen! En nu heeft Kant van een naturalistische ethiek niets willen weten en toch bevat zij een waarheid, welke het rigorisme niet voorbij mag zien. De zedelijke waardeeringen hebben als motieven van handeling geen alleenheerschappij, maar zij hebben het primaat; het zedelijke heeft de neigingen te richten, maar kan ze niet ontberen. Zonder de neigingen ontbrak aan het zedelijke zijn stof. Een rigorisme in Kant's absoluten zin zou, ook volgens Dürr, wegens zijn ten uiterste gedreven formalisme, in het leven niets te doen vinden, het bleef een schema, waarvoor geen inhoud te vinden is.

Er is dus tegenover de neigingen noodig een welgevormd *geweten;* d. i. een systeem van vaste grondstellingen, gebaseerd op kennis van de ware waarde der dingen, waardoor wij onafhankelijk worden van de irrationeele wisselingen van ons gevoelsleven.

Is de goede neiging toevalligerwijze goed, zij moet door het geweten heengaan en tot zedelijkheid komen. Goed is de neiging, zoo zij door het geweten kan gebillijkt worden, maar niet doordat zij in het geweten gemotiveerd is; zij is goed zonder het geweten, en dit juist is de onbetrouwbaarheid van het goede, dat het toevalligerwijze goed is. Het geweten zelf moet tot motief worden van gedraging en aldus den zedelijken mensch te voorschijn roepen. Maar ook hier geldt, dat het geweten op zichzelf het niet kan, zonder dat er neigingen zijn. Een gewetensmoraal zonder meer zou een *wils*-moraal wezen, die in de vaststelling en opvolging van levensregels haar geheelen inhoud heeft; hier ligt schablone en werkheiligheid voor de hand. Deze afdwaling is even verkeerd als de *gemoeds*kultuur, die een werkeloos idealisme en een zwelgen in groote gevoelens aankweekt, waarbij zij zich met de bovenaardschheid der idealen tevreden stelt, zonder verleiding om ze ook te verwerkelijken. Dürr noemt zijn rigoristische ethiek, die aan de eenzijdigheden van loutere gemoeds- en van loutere

wilskultuur tegenstand biedt, en overigens, zonder aan de beteekenis van het innerlijke leven te kort te doen, de praestatie hooger stelt dan de werkelooze goede neiging — hij noemt haar een ethiek van den opbouw van onze aktieve persoonlijkheid. (Ethik der aktiven Persönlichkeitskultur).

Is nu het geweten noodig als een systeem van vaste grondstellingen van waardebepaling — dan is de vraag hoe dit systeem is samengesteld. De ethiek heeft als taak het stelsel der waarden op te bouwen en met deze en met dezen bouw het geweten in zijn werk te ondersteunen. Het geweten immers is allerminst kant en klaar als een stem uit den hemel voorhanden; het kan zelfs door planmatige beïnvloeding tot zwijgen gebracht; ja het kan door zedelijke krankheid ontaarden; het kan in dienst genomen van het egoïsme van den opvoeder en van allerlei aktueele instellingen, als familie, staat of kerk. Er is dus noodig scholing, vorming en opvoeding, zal het geweten in staat zijn om vaste leiding te geven. Zoo heeft de ethiek inderdaad praktische beteekenis hierin dat zij aan den opbouw van het stelsel der waarden medearbeidt, volgens hetwelk het geweten oordeelt.

Nu is hier, meent Dürr, geen *rationeele* methode voldoende. Zeker is een rationeele ethiek een meer soliede bezit dan een loutere ervaringsethiek waarbij men eigen gewetenservaring tot algemeene norm proklameert; bij de rationeele overweging kan tenminste de waardebepaling aan een objektieven maatstaf gemeten worden; maar hier ontbreekt het historisch element, zonder hetwelk geen ware objektiviteit wordt verkregen. Evenals de oude leer van het natuurrecht voor de leer der historische school moest onderdoen, evenzoo moet ook in de vaststelling van het stelsel der zedelijke waarden een historisch element betrokken, waarbij de denker als individu zijn eigen waarde-ervaringen met die der menschheid vergelijkt. Om een omvangrijke waarde-kennis te verkrijgen, is hij op de ervaringen van voorgeslachten

aangewezen. Men kan geen moraal maken aan de studeertafel. Nu ware het eenzijdig, zoo eenvoudigweg de rationeele methode door een historische vervangen werd en voor de spekulatie een statistiek in de plaats kwam : de historisch-statistische methode moet aan kritiek onderworpen, waarbij als hoofdgezichtspunt gelde : de ware waarde der dingen.

Met deze methode ontkomt men aan de verleidig om een private moraal op te stellen. Een moraal moet algemeene gelding hebben, en slechts die waarden zijn als zedelijke waarden te erkennen, die heilzaam zijn voor individu èn gemeenschap. De zedelijke grondstellingen moeten dusdanig zijn, dat ze, bij algemeene verbreiding, aan elk lid eener gemeenschap zouden ten nutte komen. De grondstellingen laten verder een specificeering toe, naarmate der verschillende situaties der menschen ; een ethiek, die bij algemeenheden blijft en niet wist dat bijv. voor een arts in speciaal geval een regel kan gelden, die voor een huisvader als zoodanig geen gelding heeft, miste kracht en vruchtbaarheid.

Een ethiek, met deze methode opereerend, zal *utilitaer* karakter hebben. Dürr ontveinst zich niet, dat reeds deze benaming zijn tegenstanders een wapen in de hand geeft. Toch acht hij den naam juist en ten onrechte door sommige Engelsche scholen in pacht genomen. Met het Engelsche utilisme, dat het zedelijke elimineert en de termen „goed" en „nuttig" vereenzelvigt, wil hij niet akkoord gaan ; maar dat het zedelijke heilzaam zijn moet en anders geen waarde heeft, acht hij vanzelfsprekend. Zijn utilisme bestaat hierin, dat hij „Wirkungswerte" hooger stelt dan „Daseins"- en „Betrachtungwerte". „Daseingswerte" zijn gevoelservaringen ; datgene wat ons onmiddellijkerwijs gegeven is, zooals gevoel van medelijden of eerbied. De „Betrachtungswerte" zijn de waarden, welke als voorwerp van geestelijke beschouwing of opvatting voorkomen en dan vreugdgevoel geven ; idealen, zooals zedelijke vrijheid, het godsrijk e. d. Wirkungs-

werte echter zijn die waarden, die op zichzelf geen behagen wekken, maar een heilzame werking uitoefenen, zooals 't geneesmiddel voor 't lichaam uitoefent. Werkingswaarden zijn in de verhoudingen van ons zielsleven geen doeleinden maar middelen; terwijl idealen doeleinden zijn. Nu heeft echter, meent Dürr, een „middel" veel meer verheugende werking dan het doel om welks wil het middel wordt aangewend. Bijv. de kruistochten waren het middel tot het enkelvoudige doel: bezit van Jeruzalem. Hoeveel meer werking hebben zij verricht ten behoeve van de wereldkultuur, dan in het doel was meebedoeld! Het middel heeft heilzame nevenwerkingen, waarvan het doel niet af weet. De mensch heeft te streven naar middelen, welker werking in de richting ligt van vooruitgeziene doeleinden, en deze middelen juist zijn werkzame krachten, Wirkungswerte, heilzame faktoren van het leven. Een moraal nu, die zoozeer nadruk legt op de middelen en de idealen daarbij achterstelt, moet utilitaer heeten. In het utilisme immers werden *belangen* voor waarden gehouden, terwijl een idealistische moraal idealen voor de waarden houdt.

Tot recht verstand van het waarde-begrip dient echter nog vastgesteld op welk subjekt de waarde betrokken is. Is zedelijke waarde datgene wat „voor mij" of datgene wat „voor anderen" waarde heeft? Is het zedelijke ego- of altruïstisch? Moet ik de waarde-voor-mij vóor of achterstellen bij hetgeen waarde heeft voor anderen? Om misverstand te voorkomen wijzigt D. den term „egoïsme" tot „egocentrisme" en altruïsme tot „heterocentrisme"; waarna hij zijn ethische theorie als egocentrisme bepaalt. Ook liefde en vriendschap hebben waarde voor het individu dat liefheeft en zoo is al wat aan het altruïsme waar is, in 't verband van het egocentrisme opgenomen. Maar een altruïsme als zoodanig acht hij een frase, waarin geen zedelijke praktijk te ondernemen valt en die dan ook haar ijdelheid toont in het voortbrengen van leege idealen. Het is niet slechts

onmogelijk, maar ook onzedelijk ten koste van eigen bankroet een medemensch te helpen. Het ideaal eener „onbegrensde naastenliefde" heeft als effekt, dat de mensch zich tot de gedachte van het ideaal bepaalt en aldus in een ijdel idealistisch dwepen zijn zedelijkheid stelt ; de kloof tusschen ideaal en werkelijkheid is daarbij te groot dan dat zij kon worden overbrugd. De verlossing uit de begrensdheid van het ik als gedachte eener diepzinnige oostersche wijsheid heeft haar aesthetische bekoring maar kan als beginsel van zedelijkheid niet gelden. Het egocentrisme daarentegen behartigt waarden-vooranderen, voorzoover ze met waarden-voor-mij overeenstemmen en heeft daarin een feitelijke aansporing tot moreel gedrag.

In dit egocentrisch utilisme ligt tot wet gemaakt wat men zou kunnen noemen de Diesseitigkeit van het zedelijk leven.

Na deze beschouwingen, die het begrip der waarde in het algemeen toelichten, behoort het stelsel der waarden zelve naar zijn inhoud te worden uiteengezet. Daar Dürr in zijn geschrift „Das Gute und das Sittliche" over dit onderwerp, de materieele ethiek, slechts kort handelt, zullen wij daarover geen lange vertoogen ten beste geven.

Een gedrag is goed, wanneer het zedelijk gebillijkt kan worden door het geweten. Door deze billijking wordt alsdan het gedrag gesanctioneerd. Maar naar zijn inhoud is het goede een bepaalde verhouding tot alle mogelijke waarden, en het is noodig te bepalen welke waarde door het goede karakter wordt behartigd. Naarmate deze waarde bepaald wordt, naar die mate verschijnen de belangrijkste onderscheiden in de ethische wijsbegeerte. Wanneer wij de hoofdgroepen der waarden overzien, verkrijgen wij zinnelijke, aesthetische, logische, zedelijke en religieuze waarden. D. acht het eenzijdig om deugd met overwegende behartiging van een dezer waardegroepen te vereenzelvigen. Zulke eenzijdige ethische richtingen zijn er vele ; bijv. het *rigorisme* van Kant erkent slechts zedelijke waarden, het *hedonisme* stelt de deugd in uit-

sluitend verband met zinnelijke, het *aestheticisme* met aesthetische, het *mysticisme* met religieuze, het *intellektualisme* met intellektueele waarden. Zeker komt aan de zedelijke waarden het primaat, maar niet de alleenheerschappij toe. De ware mensch mag evenmin de zinnelijke enz. als de zedelijke waarden veronachtzamen. Het is de taak van het individu, overeenkomstig zijn bijzonderen aanleg, zichzelf in de juiste harmonische verhouding tot al deze waardegroepen te brengen. Een ethiek, die den inhoud van het zedelijke aldus opvat, mag *harmonisme* heeten. Dat D. nochtans den term „rigoristisch'' voor zijn opvatting heeft opgeëischt, acht hij met het harmonisme niet in tegenspraak, want deze term wil niet meer inhouden, dan dat de zedelijke mensch aan het stelsel der waarden boven zijn spontane neiging gehoor schenkt.

Het is ons voornemen niet het ethisch standpunt van Dürr kritisch te gaan overwegen. Het was slechts ons voornemen het standpunt te beschrijven en aldus den lezer in kennis te stellen met een denkwijze, die tot de gezaghebbende behoort in het wijsgeerig leven van den tegenwoordigen tijd. Zoo een opmerking in kritischen zin echter deze uiteenzetting besluiten mag, zij het deze: de ethiek van Dürr draagt het stempel van empirisme; maar nu wordt daar ook de ontoereikendheid van het empirisme zichtbaar in de bloote optelling der waarden. Dürr neemt uit de ervaring aan dat er zinnelijke, aesthetische enz. waarden zijn. Het denken is met deze aanname niet voldaan en vraagt: wat is de zin van dit feit dat er waarde is? èn: hoe komt de waarde zich tot dit stelsel van waarden (zinnelijke enz.) te ontvouwen? Het denken eischt dat de waarden niet slechts worden opgeteld, maar afgeleid.

Dr. J. D. Bierens de Haan.

II.

Wetenschappelijke stroomingen in de R. K. kerk.

Een der belangrijkste verschijnselen in de R. K. Kerk is de groei en het verval van de legitieme modernistische beweging. Men moet onderscheiden tusschen twee groepen van modernisten. De eerste heeft een program opgesteld, dat eigenlijk en au fond nooit bedoeld kan hebben eene hervorming der bestaande kerk te weeg te brengen. De priester, die eene afschaffing van het coelibaat voteert, of bepleit, dat pauselijke besluiten gecasseerd zouden kunnen worden door een concilie, of zelfs dat voortaan alleen die bevelen der Curie, welke het geloof en de zeden betreffen bindend zullen zijn voor de geloovigen, — de priester, die zulke algemeene eischen in ernst durft stellen, behoeft niet in ernst te worden geëxcommuniceerd; hij heeft zichzelf buiten de kerkelijke gemeenschap gesteld. Er zijn van die beginselen, die telkens in den loop der geschiedenis te nadrukkelijk zijn herhaald, en ex cathedra uitgesproken, dan dat de kerk het gewichtigste kerkelijke dogma, dat der Unitas ecclesiae, zelfs door eene discussie van zoodanige hervormingen zou willen in gevaar gebracht zien.

Iets geheel anders is het wetenschappelijk modernisme in theologische en dogmatische zaken, dat eene zekere vrijheid van critiek in het kerkelijk onderwijs wilde toelaten. Deze beweging heeft aanvankelijk onder het patronaat gestaan van liberale bisschoppen en kardinalen, ja de 'modernist Leo XIII' heeft haar toegelaten en hier en daar gesanctionneerd. Uit dien tijd dagteekenen nog de zegevierende uitroepen, die het eerst aangeheven werden

door universitaire katholieken: ,,men kan tegelijk innig katholiek zijn, en onbevooroordeeld onderzoeker'', en ook nu nog sporadisch worden vernomen, maar niet meer uit den mond der welingelichten.

De abt Loisy deed een goeden worp naar een Fransch episcopaat, en werd sterk en opvallend in Rome beschermd. De geleerdste Fransche patristicus, Mgr. Turmel, Mgr. Battiffol, Pater Lagrange, Pater Martin, de abbé Denis, de abbé Duchesne, vervulden het jongere katholieke geslacht met hoop. Dikke encyclopaedieën, snelle tijdschriftartikelen, handige bijbelsche geschiedenissen verschenen, waarin met pijnlijke zorg de leer der kerk was verzoend met thans door geleerde katholieken weer verzwegen opvattingen.

Met den dood van Leo XIII kwam de complete katastrophe. De Patriarch van Venetië, Giuseppe Sarto, was bekend om zijn stichtelijke geschriften. Maria had Adam, Noach, Abraham etc. al voor den geest gezweefd; het huisje, waarin de H. Maagd ontvangen had, is door engelen naar Loretto gevoerd 'door de luchten' en is daar nog te zien —: kortom de geheele legenda aurea en alle vrome toevoegsels door een vlijtiger herboren laat-middeleeuwsche mystiek waren in den lateren Pius X levend geworden.

Dit alles geeft op het oogenblik den koers der kerk aan. Men wordt te Rome geen doctor meer in de theologie zonder het levende geloof aan de reëele medisch omschreven maagdelijkheid van Maria en aan zooveel meer, waarover menigeen den geletterden en ontwikkelden priester heeft hooren lachen, maar waarmee — en misschien volkomen consequent — diepe ernst wordt gemaakt in de centra van katholiek academisch leven.

De veroordeelingen, waarop de orthodoxie tevergeefs aangedrongen had bij Leo XIII, kwamen onder Pius X met groote snelheid los. Vijf werken van Loisy en twee van den abbé Houtin[1]) 23 Dec. 1903 gecensureerd,

1) Aan wiens werken ik vele der hier vermelde gegevens heb ontleend, behalve aan informaties ter anderer goed ingelichte plaatse.

Lagrange bestraft en het imprimatur hem geweigerd — na het groote succes (ook in Rome) dat zijn vroegere werken hadden gehad. Mgr. Batiffol had zich met éclat aanstonds losgemaakt van Loisy, maar dit gaf hem niets meer ; de Jezuïet P. Fontaines bleef hem op de hielen zitten, hij bleef suspect en zijn hoofdwerk 'l'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation', het minimum van mogelijke critiek bevattende, kwam 2 Januari van het vorige jaar op den Index. Mgr. Turmel met zijn levenswerk '*Histoire de la théologie positive, du Concile de Trente au Concile du Vatican*', het geleerdste werk over deze materie, is op dien zelfden datum gecensureerd. Het had natuurlijk het imprimatur. Werken van den abbé Denis, later professor te Leuven, op den Index, hoewel ze 't imprimatur hadden. Zijn opvolger als redacteur der Ann. de phil. Chrét. de abbé Laberthonnière figureerde 5 April 1906 op den Index met de titels van twee stichtelijke boekjes, die bisschoppelijk waren goedgekeurd.

Onlangs de veroordeeling van een kleinen 'Catechismo di Storia Sacra' van P. Stoppani,, in 1910 verschenen met het imprimatur van Mgr. Bonomelli, persoonlijk vriend van Leo XIII, maar zeer suspect en fel bestreden onder het huidig régime [1]). Men kan zeggen, dat nog nooit sedert de instelling der Indexcongregatie zoovele bisschoppelijke drukbekrachtigingen zijn ongedaan gemaakt, als gedurende de laatste tien jaren.

Het laatste kopstuk der kerkelijk-modernistische beweging, Mgr. Duchesne, zal binnenkort vallen. Het ge-

1) De veroordeeling van Fogazzaro's werk 'Il Santo', in den sfeer van Mgr. Bonomelli ontstaan, en vervolgens van zijn als rechtvaardiging bedoelden roman 'Lila', moet voor een groot deel toegeschreven worden aan den invloed der vijanden van den bisschop van Cremona. Een geschrift van Mgr. Bonomelli ter verdediging van Fogazzaro's levenswerk, na diens dood geschreven, is met censuur bedreigd, en daarom tijdig teruggetrokken. Mgr. B. heeft zich herhaaldelijk openlijk uitgelaten tegen de 'intransigenten' en interessante mededeelingen gedaan over de wijze, waarop Leo XIII zijdelings de ultra-orthodoxe partij deed bestrijden door vrienden, o.a. door Mgr. Scalabrini, bisschop van Piacenza. (Bull. de la Semaine, 14 Juni 1911).

tuigenverhoor is afgeloopen, het requisitoir is uitgesproken, het vonnis laat zich wachten maar hoe 't zal uitvallen, is niet twijfelachtig: het O. M. en de rechtbank zijn hier één.

De stoutigheden van Mgr. DUCHESNE hebben zoomin als die van den abbé LOISY voor den toeschouwer iets verrassends. Doch men moet de mentaliteit kennen der milieux, die er aanstoot aan hebben genomen. Van kardinaal PERRAUD bijv., die eenige jaren geleden een jeugdigen professor in de geschiedenis aan zijn seminarie ontsloeg, omdat deze niet kon gelooven, dat de Lazarus van Joh. XI, bisschop geweest is van Marseille, en dat de kathedraal te Autun zijne relieken bevat. Men ziet, dat is bittere ernst en geen coquetterie met legenden, zooals het wel eens wordt voorgesteld.

Het sprookje is sympathiek bij het kind, om zijn vertrouwen, dat de werkelijkheid verrassend voor hem zal zijn, en bij den man als dichter, wijl hij beseft, dat de werkelijkheid niet, maar alleen de verbeelding dit zijn kan. Zegt de volwassen man in ernst, dat hij aan sprookjes gelooft, dan vermoedt men bijbedoelingen.

Het doordringen van het modernisme in breede kringen van priesters in Frankrijk dagteekent van de oprichting der Universités Catholiques, waar de abbé DUCHESNE aanstonds een rol heeft gespeeld.

Reeds een zijner eerste geschriften 'Etude sur le Liber Pontificalis' (1877) werd aan de Indexcommissie gedenonceerd door den bisschop van Angers, Mgr. FREPPEL. Ondertusschen was hij professor geworden in de kerkhistorie aan de Ecole de théologie de Paris. De vrees, dat deze inrichting zou lijden door eene veroordeeling (Mgr. FREPPEL had er ook een gesticht) vermurwde den geduchten kardinaal PITRA, die in het boek een jeugdzonde wilde zien. Mgr. D'HULST, de rector van de Ec. de th., hield den jeugdigen abbé de hand boven 't hoofd tegen de menigvuldige en heftige aanvallen, waaraan hij blootstond.

In 1881 maakte hij in Frankrijk het artikel van Mgr. Clifford bekend, waarin de ongehoorde stelling verkondigd werd, dat het eerste hoofdstuk van Genesis geen historie was, maar een hymne. Ze is dan ook behoorlijk veroordeeld, maar wekte toen onder exegeten groote verwarring.

In 1883 kwam Loisy het opvoedingswerk van Duchesne in andere richting voortzetten als professor aan het Institut Catholique. Tot overmaat van ramp begon de abbé J. P. Paulin Martin in 1885 met openbaringen over de onechtheid van het comma, Joanneum I Joh. V, 7, die terrecht de diepste bevreemding en verontontwaardiging wekten ; weliswaar was de niet-katholiek-theologische wereld er al een halve eeuw van overtuigd.

Wel wat laat, werd de abbé Duchesne, dan eindelijk ook in 1886 voor een jaar van zijne functies aan de Theol. Sch. ontheven. In 1887 reeds wekte hij nieuwe ontevredenheid, door openlijk den abbé Trochon te feliciteeren met zijne verdediging van Richard Simon, die indertijd door Bossuet was gedenonceerd aan de Index-commissie, en met succes.

Van dit oogenblik af dateert echter een ommekeer bij den geleerden theoloog. Men kan niet zeggen, dat hij oude denkbeelden verloochend heeft, maar de oppervlakkige lezer zou het kunnen meenen, en hij geeft er aanleiding toe. Zijn beheersching der taal en diplomatieke voorzichtigheid maakte, dat tegenstanders aan eene bekeering gingen gelooven, terwijl daarvoor nooit reden bestaan heeft anders dan in sommige luidruchtige openlijke protesten tegen beschuldigingen van heterodoxie, die de zielen troostten, maar niets bewezen.

Het schandaal was zoo groot geworden, l'Univers schreeuwde zoo hard, en aan alle kanten werd zóó geprotesteerd, bijv. door den kannunik Albanes in 1894, dat de purperen toekomst van den abbé in gevaar kwam. Doch intijds benoemde het Fransche gouvernement hem in 1895 tot Directeur der Ecole Française te Rome, en het Vatikaan gaf hem daarop den titel van Monseigneur.

Ondertusschen was zijn werk door tal van leerlingen aan andere Kath. Instituten en Seminaries voortgezet. In Angers in de pépinière von Mgr. FREPPEL drongen DUCHESNE's kleine vossen binnen, zoodat energiek moest worden ingegrepen. De abbé BRUGERETTE voerde ze in het Instituut te Courpière in. En zoo waren er meer.

Mgr. DUCHESNE was daarom zoo gevaarlijk geworden, omdat hij in de kerk bleef, en een hooge positie bekleedde. Nu nog, althans voor eenige maanden, beriepen jonge priester-auteurs in tijdschriften als de Revue du Clergé, Ann. de phil. Chrét, etc. etc., zich bij voorkeur op Mgr. DUCHESNE, die het violet draagt.

In 1905 verscheen Mgr. DUCHESNE's hoofdwerk: 'Historie Ancienne de l'Eglise'. De fijne vaardigheid, om gedachten te wikkelen in beleefde dubbelzinnigheden, om gevaarlijke problemen, waar de adem stokt bij den lezer, met een nonchalante maar veelzeggende goedigheid terzij te schuiven, na ze met vertoon te hebben ingeleid, is nergens ontwikkeld, zooals hier. Mgr. D. over het ontstaan van het dogma der Triniteit: „Le commun des chrétiens, au premier siècle, au temps même des apôtres, en est, sur ceci, à peu près exactement au même point que le commun des chrétiens d' à présent. Les théologiens en savent, ou du moins en disent, notablement plus long. Mais il s'agit ici de religion, et non d'école".

De legende van Johannes, zoon van Zebedeus, mist alle documentatie; wat er van overgeleverd is, dateert van veel later tijd. „Tertullien *sait déjà* qu'il fut plongé à Rome dans une chaudière d'eau bouillante; sa vie, ses miracles, et sa mort, ou plûtot sa mysterieuse dormition furent célébrés dans un des plus anciens romans apostoliques.".

Over de eenheid van het episcopaat: [1])

---

1) De 'eenheid van het episcopaat' beteekent: de (oorspronkelijke) eenhoofdigheid van het bestuur der kerken. Deze stelling is noodig ter verdediging van de instelling van de episcopaten door Christus. Nu is echter bewezen o.a. door Mgr. D. hoewel eenigszins omsluierd, dat de episcopus de president was van den raad der ouden en toezienden, en dat eerst laat (het laatst waarschijnlijk in de kerk van Rome) zelfstandige functies hem zijn opgedragen door dien raad (van presbuteroi of episcopoi).

„L'épiscopat unitaire n'est pas, *autant qu'il paraît*", étranger aux institutions primitives."

In zijne voorrede verklaart Mgr. DUCHESNE: „Je sens une égale horreur pour la niaiserie de certains systèmes et pour celle de certaines légendes. Je crois même que, s'il fallait choisir, les légendes où il y a au moins un peu de poésie et d'âme populaire auraient encore *ma prévérence.*"

Hoe spreekt Mgr. D. over een kerkelijken schrijver als JULIUS AFRICANUS: „C'était un homme fort curieux d'antiquités: au cours de ses voyages, il vit les restes de l'arche de Noé à Apamée de Phrygie; à Edesse la tente de Jacob; à Sichem le térébinthe du même patriarche."

Mgr. D. is trouwens beroemd om zijne voorzichtige inkleedingen. HOUTIN verhaalt, dat een dame den Monsignor hevig ontsteld kwam raadplegen, of het waar was dat de Scala Santa [1]) een moderne reliek is. Deze stelde haar gerust: „Ik heb haar *al* vermeld gezien in documenten uit de 15e eeuw." Toen was de arme ziel getroost.

Vergelijkt men den inhoud van dit boek met de traditioneele voorstellingen omtrent den oorsprong der kerk etc., zooals zij voorkomen bijv. in den onlangs door Paus Pius X afgekondigden 'Eenheidskatechismus' [2]), uitgegeven met de bedoeling, het catechisatieonderricht in het geheele Heilige Rijk homogeen en isotroop te maken, dan wordt het geval heel bijzonder aardig.

De 'Histoire ancienne de l'église' is nl. verschenen met het hoogste imprimatur, dat verkrijgbaar was, nl. dat van den Magister Sacri Palatii, pater ALBERTUS LEPIDI, en bovendien dat van Mgr. CEPPETELLI. Weliswaar is de paus niet direct betrokken in een dergelijke

1) Bevindt zich in een aparte kapel te Rome, niet ver van de kerk van den H. Joh. van het Lateraan.

2) Niettegenstaande den wensch van Pius X in de Inleiding heeft het Nederlandsche episcopaat dien Catechismus *niet* afgekondigd voor ons land, blijkbaar om de coalitie te sparen. Er staan al te duidelijke perspectieven in geschetst van hetgeen KUYPER, LOHMAN, HEEMSKERK en den hunnen in het hiernamaals wacht!! Er zijn dingen, die men zelfs aan zijn vrienden niet zegt

drukbekrachtiging, maar een verlof als dat van den 'grootmeester van het Heilig Paleis' en Censor der Curie gaat toch wel degelijk van het Vaticaan uit, en dit maakt, hetgeen nu volgt, zeer treffend.

Op het oogenblik namelijk is het openlijke verbod van genoemd boek aanstaande. Met een zekere plechtigheid wordt het Indexbesluit voorbereid, door het Vaticaan. Deze verandering dateert vanaf het oogenblik, dat de 'Histoire ancienne' in Italiaansch gewaad verscheen. Vóór de Italiaansche vertaling uitkwam, heeft Mgr. DUCHESNE alle verbeteringen, verzachtingen, wijzigingen aangebracht, die hem waren aangewezen door Mgr. FALOCI—PULIGNANI. [1])

Rekende de Curie op het feit, dat de Italianen moeilijk Fransch verstaan? Hoe het zij, Mgr. D.'s hoofdwerk was gedurende zes jaren op de meeste Seminaria als handboek ter consultatie gebruikt, toen in het officieuse clericale blad de Unità Cattolica, een serie van klaarblijkelijk geïnspireerde artikelen verscheen, die de scherpste kritiek inhielden. Dit was het voorspel. Daarna kwam de Circulaire-DE LAI. De Kardinaal DE LAI is secretaris van de Congregatie van het Consistorie, welker taak bestaat in de voorbereiding van wat vervolgens in het Consistorie van Paus en Kardinalen zal worden afgekondigd. De Paus is prefect dier congregatie. Geheel afdwalende van de eigenlijke, nauwkeurig omschreven taak van deze congregatie, heeft kardinaal DE LAI, onder directe inspiratie van Z. H., het volgende document gericht tot alle bisschoppen in Italië [2]):

De Heilige Stoel heeft kennis genomen van het feit, dat men in eenige seminaries de 'Histoire ancienne de l'Eglise' van Mgr. DUCHESNE heeft ingevoerd, en dat dit boek aan de seminaristen ter hand is gesteld wel

1) Mgr. FALOCI—PULIGNANI bekleedt geen bijzonder ambt aan het Vatikaan, maar is de vertrouwde en de spreekbuis van Pius X.

2) Vertaald naar de Fransche vertaling van het Latijnsche geschrift in 'l'Italie' van 13 Sept. 1911.

niet als tekstboek in de school, maar als handboek om na te slaan.

Indien men rekening had gehouden met het feit, dat de uitgevers zelf gedurende een polemiek onlangs hebben toegegeven „dat het een boek was, dat beperkt moest blijven tot geleerden en mannen met groote ontwikkeling, maar niet bestemd was, om te worden verspreid in de seminaries'', dan zou men met meerdere voorzichtigheid zijn te werk gegaan alvorens dit werk toe te laten.

Maar buiten en behalve deze bekentenis van personen, die er bij geïnteresseerd zijn, moet ik een veel ernstiger beoordeeling ter kennis brengen van Hunne Hoogwaardige Aartsbisschoppen en Bisschoppen der Italiaansche diocesen.

Toen eenmaal twijfel gerezen was, of de Historie ancienne de l'Eglise van Duchesne kon worden toegelaten in de seminaries, heb ik — gelijk mijn plicht is — het gevoelen ingewonnen van bekwame raadslieden, personen die niet enkel buiten de recente polemieken staan, maar die ook hoogst gematigd zijn, en hun eindoordeel was op alle punten ontkennend — want zoowel door bestudeerde en doorlóópende voorbehouden (welke de schrijver trouwens zelf toegeeft) aangaande quaesties van het hoogste gewicht, vooral wanneer zij aan het bovennatuurlijke grenzen, als door den twijfel die hij oppert ten aanzien van andere zaken, of door de wijze waarop hij ze uitlegt, geeft hij niet alleen niet het juiste denkbeeld van de kerk, maar hij vervalscht het, hij doet het in de sterkste mate afwijken en vertoont het, geheel ontdaan van de bovennatuurlijke gaven, waarop het gegrond is, en zonder welke men het niet kan uitleggen.

Daarbij voege men de beschrijving der martelaren, waarvan hij het aantal met de grootste helft vermindert, en die hij dikwijls voorstelt als fanatici, daarmede het sterke argument verwrikkende, dat men aan hunne bovennatuurlijke heldhaftigheid ontleend heeft ten gunste van het geloof, — terwijl integendeel de vervolgers worden voorgesteld als mannen van genie, die tot de

vervolging zijn gedreven door een groot politiek ideaal.

Zelfs de kerkvaders, deze waarachtige genieën der menschheid, zijn verkleind en soms weggecijferd. Zoo zijn hunne heldhaftige worstelingen om het geloof tegen de ketters te verdedigen, soms uitgelegd als subtiele disputen, gevolg van misverstanden, die gemakkelijk hadden kunnen worden vermeden, alsof er geen substantieel verschil was tusschen het geloof der kerkvaders en dat van Arius en de anderen. Andere quaesties van voorname beteekenis zijn ook mishandeld, zooals de vereering van de zeer Heilige Maagd, de toestand in de Roomsche kerk, de eenheid der kerk etc.

Om deze redenen heeft men het lezen van dit boek hoogst gevaarlijk en soms zelfs een doodzonde geoordeeld, zoozeer, dat het gebruik daarvan in seminaria zelfs als gewone bron om na te slaan moest verboden worden.

Na dit te hebben medegedeeld aan Zijne Heiligheid, heeft Zij onzen raad willen goedkeuren en heeft mij bevolen de ter zake passende mededeelingen te richten tot de ZeerEerw. Bisschoppen van Italië, waarvan ik mij bij dezen kwijt.

G. Card. de Lai

Secretaris der H. Consistoriale Congregatie.

Rome, 1 Sept. 1911.

Verder heeft na de publicatie van deze circulaire, die minder een brief, dan een polemiek is, de cardinaal Vives y Tuto, prefect van de Congregatie der Religieusen, de strekking daarvan uitgebreid over alle orden (kloosters) en communauteiten over de geheele wereld. Met deze twee maatregelen is het einde van 't proces tegen den laatsten grooten modernist begonnen. De maatregel voor alle Italiaansche Seminaries is door de Fransche bisschoppen, o.a. van Valence, Arras, Langres, Fréjus, Tulle, Evreux, Tarbes e.a. voor hunne seminaria overgenomen. Men vergete niet, dat Mgr. Duchesne in Frankrijk zijn ergste vijanden heeft.

Tot overmaat van ramp heeft de Paus aan Mgr. D. bevolen te trachten om zich te rechtvaardigen. Dit kan de laatste niet, zonder zich nog dieper in de wetenschap te storten, d. w. z. in de oppositie met de theologie.

De directeur der Ecole Française heeft geen keus meer dan tusschen uittreding uit de kerk of een retractactie...... zonder waardigheid.

Mgr. DUCHESNE is lid der Acad. Française en behalve om zijn eruditie, ook om zijn geest geëerd. Zijne geestigheden zijn vaak niet zonder boosaardigheid, vooral wanneer hij de Vaticaansche politiek behandelt. Het rondschrijven tegen de scheidingswet heeft hij de encycliek 'Digitus in Oculo' gedoopt (se fourrer un doigt dans l'oeil = zichzelf in de wielen rijden). Ook zijn uitdrukking, dat de bark van de H. Petrus tegenwoordig à la gaffe wordt bestuurd (gaffe = sloephaak en — stommiteit), is naar behooren bekend geworden.

Hij heeft tot dusverre nog niet geantwoord. Doch ook door stilzwijgen zal hij niets winnen.

Met hem, althans met de levensvatbaarheid van zijn taak in de R. K. Kerk verdwijnt de laatste groote modernist van het tooneel. Zal hij na de veroordeeling, evenals LOISY [1]), met een glimlach zich afwenden van de controversen met de achterlijke orthodoxie, en onder staatsbescherming aan een liberale academie, in minder omzichtige taal, en vrijer vorsching, zijn werk voortzetten ? Of zal hij zijn dwalingen herroepen, en, uit-

---

1) „Oh ! ce sourire de l'abbé LOISY ! Qui l'a vu ne l'oubliera jamais. Ce n'est pas le sourire d'un malicieux, qui taquine ou qui se gausse; ce n'est pas le sourire, d'un pédant qui se gobe; ce n'est pas le sourire, d'un révolte qui s'enorgueillit de sa révolte : c'est le sourire d'un homme raisonnable qui exerce sa raison, et qui l'exerce pour le plaisir de l'exercer, parce que cet exercice est proprement le but, la fonction essentiele de la vie, parceque nous ne sommes au monde que pour faire acte de raison. Je n'ai plus besoin d'anecdotes.... sur le cas de l'abbé LOISY. J'ai vu son sourire; c'est celui d'un homme qui ne cédera jamais."

Prof. AULARD DE LA SORBONNE in de Aurore (HOUTIN, Qu. b. ann. XXe S. 139).

geworpene, verschrikt door het geweld der golven, zich krampachtig en wanhopig vastgrijpen aan de verschansing van St. Pieter's boot ? Ons dunkt, er is in dien man te weinig van den kerkelijken Janissaar, en te veel van den ironischen en deemoedsloozen Gallischen geest, om het laatste ook maar te kunnen verwachten.

Ook bij ons, hier te lande, is eene deining van die modernistische strooming merkbaar geweest. Een jonge litteraire, kunstzinnige, mystieke en wetenschappelijke beweging onder Katholieke studenten, een sympathiek, een edel, hier en daar voor den opmerkzamen hoorder, reeds wat onafhankelijk en dus bijna kettersch klinkend geluid. Dat is verstomd. Enkele jonge talenten, met nieuwe ideeën, en met hervormingsidealen, bezielde Katholieken, brandende van de beste mystiek, met verrassende vrijheidslust opgetreden, en thans reeds tot stilzwijgen gebracht, of althans gedempt, bijna nasaal, slechts mompelende. Hun Duitsche partijgenoot, Karl Muth, redacteur van 'Hochland', slaat na elke bisschoppelijke veroordeeling een vrijer en meer triomfantelijken toon aan. Aan veroordeelingen behoeft de hoogere geestelijkheid bij ons niet te denken. De Nederlandsche modernist schikt zich op een wenk, of...... wacht gunstiger tijden af.

De Seminarie's hier te lande zijn rustig gebleven, terwijl in de Fransche en Duitsche priesterscholen de vlagen der kritiek binnenwoeien en de geesten van leeraren en discipelen verward en duizelig maakten. Alleen te Warmond heeft in 1905/6 een 'incident' plaats gehad. Geen modernisme bij de professoren, hoogstens onwelgevallige leeringen, de erkenning van ongewenschte problemen, en zelfs eene, voor een seminarie, onbehaaglijk groote geleerdheid. Bij de jongeren trad hetzelfde verschijnsel op met meer hartstocht, met meer neiging tot reform Katholicisme ; kortom, de toestand wekte ongerustheid, en de liefderijke verderziende zorg van den bisschop van Haarlem trok zich de zaak aan. In zulk een geval zoekt men

voor de hoogere personaadjes een post, die eene promotie beteekenen kan ; deze dekt dan de bisschoppelijke ongenade. Een der professoren werd benoemd aan eene Rijksuniversiteit, een ander tot deken, een derde en vierde tot pastoor in een groote stad. Tegen de schuldige seminaristen werd anders opgetreden. Confiscatie van brieven en papieren, en zelfs ernstiger, wederrechtelijke handelingen met als nasleep een proces voor Rome. Het professoren personeel werd vervangen door minder geleerde, maar meer 'bruikbare' mannen.

Dit geschiedt alles naar den geest van pauselijke voorschriften. Sedert door de encycliek 'Pascendi' de priesters het recht verloren hebben, congressen te houden zonder het uitdrukkelijk verlof van den bisschop, dat slechts hoogst zelden mag verstrekt worden en dan nog alleen geldt voor de priesters van diens diocese, terwijl daarop alle onderwerpen bovendien uitgesloten zijn, „die tot de bevoegdheid behooren van den H. Stoel en de bisschoppen", en geen woord mag worden gesproken, dat „riekt naar modernisme, of presbyterianisme, of laïcisme," — sedert de encycliek tegen de modernisten, is de vrijdom der priesters en de geestelijke sfeer der seminaries telkens meer beperkt.

Wij willen slechts citeeren als staaltje uit het motu proprio 'Sacrorum Antistitum' van 1 Sept. 1910 : „Wij verbieden (den Seminaristen) uitdrukkelijk de lectuur van alle dagbladen en periodieken, *hoe voortreffelijk deze ook mogen zijn* (!), en bezwaren 't geweten dier Superieuren, die niet met nauwlettende zorg zullen hebben gewaakt om het te verhinderen."

De goed-Roomsche Tijd en zelfs de Maasbode mogen door geen Seminarist worden gelezen. De nieuwtjes uit de wereld mochten de jonge gemoederen verontrusten ! Gebeurtenissen als de omwenteling in Portugal, de oorlog in Tripoli, worden, perbrevissimé, door den rector medegedeeld.

Zoo wordt de discipline verkregen onder de geestelijke leiders der Roomsche geloovigen, die gekenschetst

is in de Kerkelijke voorschriften, waarnaar verwezen werdt door den bekenden apologeet Pater MONSABRÉ in 1886 in zijn 3e conferentie in de Notre-Dame te Parijs: „Seigneur, donnez-nous des prêtres sans aucune *volonté propre qui les souille et les arrête,* des *esclaves.*" In den Franschen Senaat had de Kardinaal de BONNEFON op 11 Maart 1865 gezegd: „Er is geen generaal in deze zaal, die het verwijt zou aanvaarden, dat hij zijne soldaten niet zou doen gehoorzamen. Ook ieder van ons heeft slechts zijn regiment te bevelen, en het regiment gaat."

Men vraagt zich af, of hier een proef wordt genomen, hoever de elasticiteit van den menschelijken geest gaat. Tegenover de behoefte aan waarheid staat het verlangen naar onderwerping aan gezag. De deemoed verliest een prikkel, maar wint de rust. Wie de waarheid en haren strijd niet wenscht, heeft een ander goed verworven.

Maar er zijn inzichten, die tegenwoordig zonder strijd en onrust overgenomen worden, en in welker bezit men zich gelukkig voelt en homogeen met het moderne leven. Gaat men terwille der autoriteit en van den geloofsvrede deze denkbeelden storen en hunne vrije en geleidelijke doorwerking verhinderen, dan schept men nieuwe prikkels en conflicten. Zal de moderne Katholieke geloovige hiertegen bestand blijken? Is het alleen aan ongunstige financieele vooruitzichten toe te schrijven, dat het aantal seminaristen bijv. in het Zuiden van Frankrijk sedert de scheidingswet met meer dan 50% is teruggegaan?

Een donkere vinger heeft den wijzer van den tijd met onverzettelijke kracht willen terughouden op het uurcijfer van een vervlogen eeuw. De wijzer wijst nog steeds 1400 aan. Heeft het uurwerk door de ontstane spanningen zijn gang gewijzigd, of is de wijzer al lang geleden van zijn as gebroken?

Zet misschien het mechanisme der menschelijke gedachte onverstoord zijn gang voort en zien wij op den

wijzerplaat dezer eigenaardige, opzettelijk-middeleeuwsche beschaving, slechts een lossen zwakken wijzer, aangeraakt door het onmachtige en ledige gebaar van een schim ?

L. H. Grondijs.

BOEKBESPREKING.

C. GERRETSON. Prolegomena der Sociologie. Haarlem 1911. Tjeenk Willink.

Er gaat een eigenaardige bekoring uit van de gebaren en daden eener zelfbewuste jeugd, die zich de drager waant van nieuwe, onvermoede krachten, overtuigd als zij is de openbaring te brengen van nooitgehoorde, nooitgeziene dingen. Zulk een frissche adem van jeugdigen overmoed en op zichzelf steunende kracht komt den lezer tegemoet uit het boven aangekondigd werkje, dat een geweldige daad belooft: de omverwerping namelijk van een verouderde schijn-wetenschap en de stichting van een. gansch nieuwe leer: de sociologie als wetenschap. Zóó gloednieuw is die wetenschap, aldus de schrijver, dat men haar bestaan eigenlijk pas dateeren moet vanaf de periode, waarin SPENCER zijn wereldformule verkondigde. PLATO, en zelfs COMTE waren geen eigenlijke sociologen; ,,tot den opbouw der sociologie hebben (zij) niets bijgedragen." (p. 25).

De heer GERRETSON is een subjectivist, die zijn argumenten niet enkel aan de bestaande wetenschappen ontleent, doch tevens steun zoekt bij het eigen gemoedsleven. Dat zijn leer juist moet zijn, is hem volkomen zeker, wijl innerlijke diepe ontroeringen zijn scheppende gedachten voorafgingen en steunden. Een werk als het zijne is niet enkel een produkt van een langzame, geduldig te werkgaande inductie, maar in de eerste plaats het resultaat van een intuïtie, die bij geniale en ook bij sommige talentvolle menschen dikwijls te voorschijn treedt. Zijn werk is weliswaar een pleidooi voor de inductieve methode, die na eeuwenlangen, epischen worstelstrijd, de ,,reactionnaire" deductie heeft overwonnen. Maar die eenig zaligmakende methode der inductie veroorlooft aan geniale scheppingen ook andere procédés, mits dát voorrecht enkel beperkt blijft tot de genialen en de zeer talentvollen. Die mogen zich van een ,,illuminatie" (p. 67) bedienen, die in hun scheppend brein een ,,mentale irritatie" (p. 68) verwekt, die ons de aardbeving in herinnering (brengt), die de physische omwenteling, de vulkanische uitbarsting, aankondigt." (p. 68) ,,Doch ook buiten ,,de natuurwetenschap." vervolgt onze schrijver, ,,en buiten het gebied der genialiteit wordt eenzelfde soort intuïtie bij de gewone talenten, ook op het ,,terrein der sociologie, aangetroffen." (ibid.)

Zulk een intuïtie, vermoeden wij, heeft ook den schrijver aangevuurd om den stouten stap te wagen en op te treden als voorlichter van de weetgierige aspirant-sociologen. Nochtans, het resultaat is teleurstellend. De schrijver begaat reeds een vergissing als hij zijn arbeid als een sociologische beschouwt. Zijn onderwerp behoort tot de Logika, en wel tot dat onderdeel der logica, dat de methodenleer heet. De discussie over de methoden behoort tot het terrein der speciale wetenschappen : men denke zich slechts een leerboek der scheikunde, dat als inleiding een uiteenzetting zou geven van de waarde der verschillende chemische methoden om te beseffen, dat de sociologie er slechts bij winnen kan, als zij zich niet inlaat met het twisten over de beste en de allerbeste der sociologische methoden. De onderzoeker leert in den loop van het onderzoek het best, welke hulpmiddelen hem het meest van dienst zullen zijn. De schrijver echter weet met zekerheid, dat slechts ééne methode de ware is ; dat is de inductie. Van andere methoden dan van inductie of deductie wordt ternauwernood gerept, En toch had hij gemakkelijk kunnen bevinden, zoo hij zelf een sociologisch probleem had aangevat, b.v. een onderzoek naar de geestesgesteldheid der 17e en 18e eeuwsche regentenklasse hier te lande, dat niet één methode geheel onbruikbaar is op het wijde gebied der soiologische ervaring. Kritiek, historische, philologische en psychologische interpretatie, isoleerende analyse, abstractie en analogie, dat alles en nog meer bewijst onmisbare diensten bij elk speciaal onderzoek.

Ook in zijn betoog maakt de auteur zich schuldig aan zeer ernstige vergissingen. Het dualisme van psychologische en logische problemen, van psychische en physische verschijnselen schijnt hem ontgaan te zijn. Ziehier een staaltje van dien betoogtrant :

Er bestaat een menschelijk „brein" (p. 35), dat „orgaan onzer kennis" is (ibid). Dat brein is een ontwikkelingsproduct van het centraal zenuwstelsel, dat elken prikkel op een bepaalde, en weldra op passende wijze beantwoordt. Dat brein is dus .... „als een stapelhuis van de erfelijke en individueele ervaringen van dat organisme." (p. 37) Het ontologische kunststukje is hier volbracht, dank zij de dubbelzinnigheid van den term brein, dat zoowel „denkcentrum" (psychisch) als „hersenen" (physiologisch) beteekent. Overigens : is het den schr. niet duidelijk, dat hij in deze uiteenzetting niet spreken mocht van „ervaringen," maar enkel van „prikkels." Het centraal zenuwstelsel wordt getroffen, niet door ervaringen, maar door prikkels. Niet het organisme is een „stapelhuis" van ervaringen, maar het denkcentrum. Kortom, de werelddiepe klove van geest en natuur wordt hier slechts in schijn overbrugd, door een slordig gekozen terminologie. Ook elders wordt zonder gemoedsbezwaar een valsche term gekozen, en het merkwaardige is dat de schrijver die vervalsching onbewust verricht. Zoo heet het op p. 38, dat ..„prikkels aan het organisme „bewust worden, d. i. voorstellingen verwekken" .... Natuurlijk moet het heeten, dat „prikkels van het organisme gepaard gaan met nieuwe voorstellingen in het (zelf)bewustzijn." De causaliteitsband tusschen prikkel en voorstelling is onbestaanbaar tusschen zoo heterogene feiten, waarvan

alleen de eene quantiteit, de andere enkel qualiteit bezit. Zijn vermeende ontdekking is deze dat de voorhoofds hersenkwabben de objectieve teekenen zijn van sociaal besef en sociale organisatie (p. 50) Bewijs : men heeft proeven genomen met het amputeeren van hersendeelen. Zoodra de frontaalkwabben verwijderd waren, bemerkte men een geheele verandering in de sociale gedragingen dier ongelukkigen. „Bijgevolg kunnen wij de aanwezigheid der „voorhoofdkwabben in hare maximale ontwikkeling als het objectief correlaat van het sociaal phenomenon opstellen", (p. 51.) Wat ter wereld hebben wij aan zoo'n correlaat ! vraagt de lezer. Kan men niet op analoge wijze het bezit van armen en beenen als correlaat der menschelijke samenleving aanwijzen ? Niet op een correlaat komt het aan, maar op het causale verband en niet op objectief-aantoonbare hersenkwabben maar op objectieve sociale feiten en gedragingen.

Reeds die voorhoofdskwabben wijzen er op, dat de schrijver nog steeds de meening huldigt als zou de mensch de bouwstof zijn der menschelijke samenleving. Vraagt men hem : wat is de menschelijke samenleving, dan zal hij antwoorden : een aantal menschen en menschengroepen, die op elkaar inwerken (p. 57). Reeds de veel-gesmade PLATO heeft deze leer te niet gedaan, er op wijzende dat de sociologie niet den mensch maar de samenleving tot object heeft. Niet enkel menschenlichamen, maar ook dieren, planten, spoorwegen, schepen, legers, bosschen, dat alles behoort tot de samenlevingsobjecten. De schrijver echter redeneert : ik GERRETSON, zie een gelijksoortig lichaam als het mijne, waarin ik een geest ontdek analoog aan mijn Ik-bewustzijn. Dien gelijksoortige noem ik kameraad, socius. Uit socius heeft men societas afgeleid, want socius moet eerder bestaan hebben dan societas. Dus is societas een verzameling van gelijksoortigen, van kameraden. „Het object der sociologie is dus „uitsluitend het ensemble dezer *doelbewuste* sociale reactie of betrekkingen tusschen menschen en menschengroepen, d.i. de *menschelijke samenleving in hare menschelijkheid.*" (p. 57) Alleen het menschelijke, d.i. doelbewuste gedeelte der sociale feiten is object der sociologie. Men vraagt zich af, waar men dan heen moet met de niet-menschelijke betrekkingen en met de instinctieve sociale handelingen. Volgens de gegeven definitie is de doelbewuste koop van een kooper en zijn betrekking tot den verkooper een object der sociologie ! Daarentegen is de sexueele perversiteit van sommige natuurvolkeren geen sociaal verschijnsel, wijl dit verschijnsel van instinctieven en niet van doelbewusten aard is. Zoo ook is de veeteelt geen sociaal feit naar de definitie van GERRETSON, wijl ze berust op een betrekking tusschen mensch en dier. Het werktuig, het belangrijkste bindmiddel der samenleving, de techniek, ze mogen den socioloog alleen dan bezighouden als ze te pas komen in de betrekking tusschen mensch en mensch, of tusschen menschengroep. De sabel is dus een sociaal „object", maar niet de ploeg, niet het vischnet ! Men ziet het, wat het oplevert als men een wetenschap wil stichten enkel door mentale irritatie en illuminatie.

Is het dan niet diep te betreuren, dat de geestkracht en de geestdrift, waarvan elke bladzijde van dit werkje getuigt, op zoo onvruchtbare wijze

wordt aangewend. En wat moet de buitenstaander denken van eene wetenschap gelijk de sociologie, die iedere maand door een nieuwen systeemdichter opnieuw wordt geschapen ? Heeft de sociologie niet een beter lot verdiend ? Liggen de sociale problemen niet voor 't grijpen, roepen ze niet voor ieder die hooren wil, om arbeid en onderzoek ?

Behoeven we nog mee te deelen, dat de schrijver reeds praktische maatregelen voorstelt op grond van zijn vermeende ontdekkingen ? Voortaan moeten de staatslieden geschoolde sociologen zijn, meent hij, die dan „sociale ingenieurs" en „sociale inventors" zullen heeten. Deze lieden zullen doof en blind zijn voor de groote groepenbelangen, die thans nog zich doen gelden. Zij zullen enkel letten op het algemeen welzijn. Het vraagstuk b. v. van het protectionisme, dat voor sommige volksgroepen voordeelig, voor anandere echter nadeelig is, zal door hen zóó worden opgelost, dat ieder er bij gebaat zal zijn.

De schrijver houde ons ten goede, als we ook hier met hem van meening verschillen. Een samenleving zonder strijd is een dood lichaam ; de botsing der belangen is nuttig en deugdelijk, mits elke belangengroep zich mag doen gelden. De schrijver late het niet bij deze eerste proeve, die van zijn ernstige bedoelingen de blijken geeft ; hij was overmoedig, wijl zijn talent hem te veel op zich zelven steunen deed. Hij worde zonder schromen een bescheiden ontginner van de groote werkelijkheid die voor hem open ligt ; dan komt de tijd dat de overmoedige Baccalaureus een worstelende, strevende, nimmer bevredigde Faust is geworden.

H. van Treslong.

Paul Dubois. Verstand en Gevoel. Vert. van Dr. D. H. N. Adriani, F. van Rossen, Amsterdam 1911.

Het schijnt in dezen tijd mogelijk zonder philosophische scholing een psycholoog van grooten naam te worden. Men kan zelfs als psycholoog een wereldberoemdheid zijn, zonder in staat te wezen anders dan oppervlakkig te redeneeren over gevoel, wil, verstand, ziel, geest, straf, zedelijkheid, vrijheid, determinisme.... De natuurwetenschap blijkt aan de philosophie nog niet toe te zijn. De hedendaagsche psycholoog is natuurwetenschap geschoold, doch in den regel bleef hij buiten de leerzaal der wijsbegeerte. Daar evenwel natuurwetenschap en wijsbegeerte elkaar in de psychologie ontmoeten en een innig verbond sluiten, is het evenmin mogelijk een waarlijk goed psycholoog te zijn zonder wijsgeerige als zonder natuurwetenschappelijke vorming.

Nu men dan ook in den laatsten tijd van den zielkundige iets meer begint te vragen dan natuurwetenschap, blijkt hij aan het meerdere niet te kunnen beantwoorden. Als men hooger wil reiken dan neuro- en psychologie is het niet voldoende op natuurwetenschappelijken grond te staan ;

zonder het licht van zuivere rede blijft men in philosophisch opzicht altijd in 't duister tasten.

Voor den grooten hoop moge PAUL DUBOIS's geschrift belangwekkend en leerrijk zijn, voor den denker zou het onbeteekenend kunnen genoemd worden, als het niet pijnlijk tot bewustzijn bracht, hoe van alle wijsgeerig inzicht verstoken de psychologie onzer dagen toch is. Dit teekent deze wetenschap en beteekent dus zeer veel.

Welke groote toekomst heeft de psychologie, die zich vermag op te werken tot philosophie, d.i. die de empirie alzijdig verheldert door zuivere speculatie, de ervaring door zuivere rede loutert!

Het loont de moeite PAUL DUBOIS' geschrift nauwkeurig te onderzoeken. Er is een voorbeeld te stellen.

Reeds op de eerste bladzij geeft hij blijk van oppervlakkig denken, als hij gewag maakt van „onwillekeurige handelingen, die geheel mechanisch verricht worden," waar „mechanisch" een etiquette is, die verkeerdelijk een veel rijkeren inhoud van physiologische en andere — óók mechanische — processen dekt, terwijl het woord „geheel" de fout nog verergert. De mechanicus ziet nu eenmaal overal het werktuigelijke; dat is zijn recht. Maar de psycholoog, die met wijsgeerige strekking schrijft, om een grooten lezerskring op zijn gebied in te lichten, waar hij velen zal vóór gaan, en meent van de „wil" onmiddelijk over te kunnen gaan naar de mechanica, zonder overgangen, bemerkt bij het zwakke schijnsel niet, dat een afgrond aan zijn voeten gaapt. Hij bemerkt ook niet, dat hij het grootste gedeelte van zijn gebied in 't duister laat. Het werktuigelijke speelt zijn rol, zoowel buiten als in het bewustzijn. Het mechanisme werkt óók in meer omvattende stelsels zooals in het chemisme, organisme enz. en zelfs in het denken als moment of factor mee. Daarvoor is het eene categorie. Maar wanneer b.v. DUBOIS' ambtgenoot SOLLIER in zijn „Mécanisme des Emotions" aan de werktuigelijkheid de heerschende rol wil toebedeelen, zien wij de hoogere categorieën van leven, ziel en geest daartegen reeds opstaan en hun rol eischen, die zij in de werkelijkheid spelen.

Het is deze zucht der natuurwetenschap, al het de natuur te boven gaande te herleiden of terug te brengen tot het overal daarin aanwezige mechanistische schema, die haar nooit tot helder inzicht van haar volledig stelsel brengt, dat reeds veel méér dan werktuigelijkheid is; — en die haar nooit tot het begrip voert van hoogere stelsels als leven, ziel en geest, wanneer zij zichzelf niet opwerkt tot natuurphilosophie. En wat is voor háár: kunst, religie, philosophie?

Zij begrijpt b.v. niet, dat het niet de „muziek" (3) is, die men kan „terugbrengen tot de samenvoeging van zeven tonen en haar octaven," maar wel het muzikaal geluid, de toon. Als men ten minste maar bij dat „terugbrengen" zich bewust is van hetgeen men.. achterlaat, juist in het psychische gebied. Daar toch kon zich de „muziek" wel eens afspelen! Wat tot de noten en hare octaven is herleid is het schema. Zoo zou men een geniaal mensch ook kunnen terugbrengen tot zijn skelet.

Zulk eene „vereenvoudiging" acht DUBOIS voor de gevoelens „nog ge-

makkelijker" (4). „Wij hebben er slechts twee: de *begeerte* en de *vrees*".— Het is waar: het is gemakkelijk b.v. SHAKESPEARE's „Macbeth" en DANTE's „Divina Commedia" terug te brengen tot de gevoelens begeerte en vrees. Men heeft de waarheid van het hoogere maar in het lagere te zoeken! Hoe gemakkelijk zou het inderdaad zijn, als eens eene zoodanige „terugbrenging" tot het primitiefste, behalve eene „vereenvoudiging" — wat het ontegenzeggelijk is — een 'aan 't verstand' of 'tot begrip' brengen ware! — Vol onbewuste of bezonken wijsheid is echter bereids de taal: hij toch gaat niet terug, die het hoogere of verdere wil grijpen, dat hij doelbewust beoogt; om tot begrip te komen gaan wij vooruit, — met medenemen van alles wat wij in ons hebben opgenomen. Dat zal ook de methode moeten zijn om de psychologie te begrijpen.

Wel willen wij, zoo noodig, een oogenblik terugzien op onzen weg, met het doel echter om op tijd vooruit te gaan. Het is juist de 'verkeerdheid' der meeste psychologen, dat zij teruggaan naar en dat zij dan blijven bij de laagste categorieën. Zoodoende kan een PAUL DUBOIS zeggen: „Ik kan nog verder (terug)gaan en betoogen, dat de mensch nooit anders heeft gehad dan slechts één drijfveer tot handelen: de *begeerte*...." Nóg eentoniger dan bovengenoemde muziek zou het leven zijn van dengene, die zijn ziel slechts op die éóne snaar stemde, — zonder kennis van harmonie of contrapunt, waarin tegenstelling vooronderstelde is. Niet ieder weet evenwel zijn ziel zuiver als een muziekinstrument te stemmen en te bespelen, maar toch zal de eenvoudigste ziel geen overeenstemming bereiken zonder althans de tegenstelling in eersten aanleg van *begeerte* én *vrees* gewaar te worden. Onbewust moet ook PAUL DUBOIS dit toegeven (4); doch daar die tegenstelling hem wellicht te dialectisch lijkt, neemt hij „slechts één" gevoel als drijfveer tot alle daden aan: de begeerte. Maar hoe verstandelijk ook vastgehouden, ook dit *éène* breekt voor hem in *tweeën*: in een „positief" en een „negatief" (4). Waar de begeerte „negatief" is, daar is haar tegendeel: de vrees — „Maar deze begeerte kan ook negatief zijn, als ik vrees...." (5). Kan het dialectischer toegaan in een natuurwetenschappelijken geest? Zou de schrijver intusschen gaarne toegeven, dat het negatieve van iets.... hetzelfde is?

In dit licht beschouwe men verder de tegenstelling, waar het vooral om gaat, n.l. van gevoel en verstand. Daar DUBOIS geen tegenstelling in eenhied erkent — ook allicht niet die der polen eener magneetnaald —, „kan (hij) de tegenstelling niet goedkeuren, die men tusschen het gevoel en het verstand opwerpt" (6). Hij bestrijdt PASCAL's woord, dat „het hart beweegreden heeft, welke het verstand, de rede, niet kent" (6), doch verzuimt te wijzen op de in de woordspeling verborgen dubbelzinnigheid, waardoor PASCAL's schijnbare paradox zich als een paralogisme zou onthullen: het hart (vgl. het gemoed), beeldend voor de ziel, heeft geen redenen, maar gevoelens. Het gaat hier om een groot belang: de waarheid in religie en wetenschap.

Een deugd van DUBOIS' geschrift is de zijns ondanks méér dan verstandelijke verdediging (6—50, pass.) van het verstand ten aanzien van het

gevoel, dat hij tot het verstand wil opleiden, al komt hij niet tot het begrip eener meeromvattende eenheid. Verstand en rede worden door hem nergens van elkaar onderscheiden, alsof de taal te arm was om de onderscheidingen der begrips aan te duiden. Hij weet van geen stelselmatige ordening van deze en andere begrippen en neemt slechts eene „naar onstandigheden" zich richtende d. i. toevallige, spreekwijze aan. „De hersenen stellen ons in staat te denken, te gevoelen en bijgevolg te handelen. Al naar de omstandigheden nu, geven wij aan het geheel van deze samengestelde verrichtingen de min of meer gelijkbeteekenende namen van ziel, geest, vernuft, oordeel enz." (11).

Deze „onderscheidingen" zijn „slechts abstracte denkbeelden". Het gaat hier geenszins om de Middeleeuwsche tegenstelling nominalisme en realisme; het gaat hier o.m. om de werkelijkheid van het denken, dat als verstandig denken erop uit is de dingen uit elkaar te houden en als redelijk denken de eenheid van het onderscheidene begrijpt. Als men onderscheidingen maakt, dan make men deze verstandig, om dan redelijk te zijn en de eenheid van het onderscheidene te bedenken, gelijk dan DUBOIS op zijne wijze toch óók doet, als hij verstand en gevoel hetzelfde noemt (pass.). Na met recht te zijn opgekomen tegen de meening „dat het verstand en het gevoel door ondoordringdare schotten (van elkaar) zijn gescheiden" (10), gaat hij weer te ver door te verbieden, dat men gevoel van verstand *onderscheidt*. Scheiding toch (door ondoordringbare schotten) beteekent tweeheid zonder eenheid, terwijl onderscheid eenheid vooronderstelt.

„Onze ziel, of als ge wilt, onze geest, — want dat is 't zelfde begrip —". Is het nu niet waar, dat de verstandelijke wetenschappelijkheid der zielkunde beginnen moest de identiteitszucht op eigen gebied uit te roeien, vóór zij de identiteitsleer der wijsbegeerte veroordeelt, b.v. ten aanzien van zijn en denken en van het principium contradictionis? De psychologie make hare wetenschap niet armer dan de taal. Vergelijk deze oppervlakkige gelijkmaking met de diepzinnige onderscheidingen en vereenigingen der ware identitietsleer. Waar de nieuwe wetenschap vermeldt, dat er „zelfs een school van psychologen (is), die het subjectieve uit de wetenschap zouden willen verbannen" (13), terwijl een andere beweert: „in het geestesleven is alles subjectief" (14), — daar vermaant oude wijsheid te bedenken, dat het subjectieve het objectieve vooronderstelt, zelfs in het geestesleven, dewijl het denken onderscheid maakt tusschen het *denkende* (subject) en het *gedachte* (object).

Voor deze alles-vervlakkende psychologie is begrip geen begrip meer en gevoel geen gevoel, maar „beeld". De taal schijnt veel te rijk voor deze wetenschap! Alle begrippen zijn voorstellingen, alles is beeld. „Zelfs de gevoelens zijn beelden" (14). Alles komt ook van buiten den geest binnen. Op de bekende stelling, dat niets in den geest komt, hetgeen niet eerst in de zinnen geweest is, meestal aan JOHN LOCKE toegeschreven, doch van den bij uitstek wetenschappelijken geest der Oudheid, ARISTOTELES, afkomstig, zooals van zelf spreekt door THOMAS VAN AQUINO overgenomen, door JOHN LOCKE tot grondstelling zijner leer gemaakt, grondt zich natuur-

lijk ook de bij de natuurwetenschap zich aansluitende psychologie. Zij komt overeen met de populaire voorstelling. Zij houdt in hare eenzijdigheid geen rekening met de betrekkelijke oorspronkelijkheid van den geest en begrijpt den geest niet als een zichzelf bepalende werkelijkheid of zelfwerkzaamheid, — geen passieve realiteit die met beelden gevuld wordt op materialistische of mechanistische wijze. In psychologie moest ook niet sprake kunnen zijn van „een golf van eene nog onbekende natuur", die den geest toevloeit, en van „een groep hersencellen in trilling" (15).

„Dat alles is nog een zuiver stoffelijk, physiologisch verschijnsel" (15). Jammer genoeg, dat de psychologie, bij monde van Paul Dubois, geen geestelijker taal spreekt! Voor eene ontwikkelde zielkunde is het noodig dat zij een eigen terminologie heeft, doch allereerst begrijpe zij haar eigen begrippen.

„Het oog is niets dan een stereoscopisch-photographisch stelsel" (18). „De electrische stroom doorloopt de draad, zooals de zenuwstroom de zenuwen" (20). „Dit alles is mechanisch, stoffelijk en volgt werktuigelijk op elkaar" (20). — Ziet men „l'homme machine" niet reeds aankomen, en La Mettrie's ideaal? Dan was Goethe's „homunculus" nog een geestrijke vondst, die de verbeelding uit het retort tooverde!

Komt deze psychologie eindelijk met psychologische termen aan, dan is het nog het beperkte uitzicht, dat ons beklemt. Alle hooger streven, ook de „schoonheidsontroering" (24, 28), wordt op „eigenliefde" gegrond (26 v.v.).— Wel anders dan Kant, die van „belangeloos welbehagen" sprak!

Als men verder denkbeeldige tegenstanders oproept, wien men verkeerde theorieën in die mond legt, dan kan men over hen een gemakkelijke overwinning behalen (33 v.v.). Overigens is Paul Dubois het best als hij psycholoog zonder meer blijft (36—57). Ten aanzien van het recht laat hij zich echter leiden door een eenzijdig determinisme, dat hij zeer uitwendig opvat. Opvoeding en omstandigheden schijnen bij hem den persoon te vormen, waarbij hij den 'aanleg' miskent. Teruggaande in de afstamming ontmoet men echter steeds twee factoren: aanleg en omstandigheid, die elkaar over en weer vooronderstellen, als binnen- en buitenzijde. De persoonlijkheid hangt met den aanleg innig samen, en daaraan is toch geenszins alles uitwendig. Het woord van Lacordaire, evenwel zoo oud als de wereld, of althans als de mensch, „alles begrijpen is alles vergeven", verdringt eene eeuwige categorie als de „straf" niet uit de wereld of uit de rede. Verheffend is intusschen Dubois' lof der „zedelijkheid" (59—75) in de samenleving, meer bepaald *voor het gerecht*,— al zien wij die hooge categorie *boven het recht*. Voor het gerecht blijft echter het recht de wet.

Wanner wij niet met Dubois de „Socratische gedachte" stellen in het „wetenschappelijke" (69) — de wetenschappelijkheid is Aristotelisch —, maar in het 'redelijke' of 'dialectische', en op grond der geestelijke „zelfbeheersching" de begrippen „juist instellen" — om ook in de begrippen de orde te stichten waarin de waarheid thuis is —, dan onderscheiden wij b.v. ook determinisme en indeterminisme, en zullen dan, de grondbe-

grippen beider stelsels samendenkend, in de *zelfbepaling* de ware vrijheid begrijpen. Er is eene evenredigheid tusschen de begrippen bepaald- en onbepaaldheid, die in de hoogere categorie der zelfbepaaldheid opgaat.

De eenzijdige determinist PAUL DUBOIS kent de ware vrijheid niet. Stom staat dit determinisme bij de redeleer, die de vrijheid als beginsel en tot doel heeft, en nochtans, het determinisme kennend, het niet ontkent.

Het geschrift van PAUL DUBOIS heb ik gemeend eenigszins uitvoerig te moeten bespreken om hare groote verspreiding in buiten- en binnenland, gewettigd door het groote gezag van den geleerde. Als psychologie betrekkelijk goed, is het philosophisch slecht. Hij blijkt een grooten lezerskring zielkundig te kunnen inlichten omtrent allerlei dwalingen en toch geenszins te voldoen aan de hoogere eischen eener philosophische voorlichting. De voornaamste reden daarvan is, dat de psychologie, die reeds veel op eigen gebied heeft onderzocht en doorgrond, doch, het naast er aan toe zijnde de oude dwaalvoorstellingen der menschheid te vervangen door wetenschappelijke begrippen, nog geenszins in staat is op die begrippen zuiver in te stellen. De begrippen in hun stelsel te ordenen leere zij van de philosophie. Een *psycho-logie* in den waren zin bestaat er nog niet.

J. D. B.

A. HOUTIN. Dom Couturier, abbé de Solesmes 384 p. frs. 3.

Idem. Un dernier Gallican. Henri Bernier, chanoine d' Angers 482 p. frs. 6.—

Idem. La controverse de l' apostolicité des Eglises de France au XIX Siecle 315 p. frs. 3,50.

Idem. Les origines de l' Eglise d' Angers La legende de S. René 76 p. frs. 2.—

Idem. Mes difficultés avec mon Evêque 62 p. frs. 1,50.

Idem. La Question biblique chez les Catholiques de France au XIXe Siécle. 378 p.

Idem. La Question biblique au XXe Siécle 337 p. frs. 4.—

Idem. l' Américanisme 497 p. frs. 3,50.

Idem. la Crise du Clergé 382 p. frs. 3,50.

Idem. Eveques et Dioceses I 117 p. frs. 1,25.

id. II 185 p. frs. 2.—

Idem. Un prêtre marié, Charles Perraud, Chanoine honoraire d' Autun 135 p. frs. 1,25.

Idem. Autour d'un prêtre marié. 405 p.

Het omvangrijke, historische werk van een Fransch priester, welhaast den bestingelichten historicus van het politieke, theologische en wetenschappelijke Roomsch-Katholicisme van den laatsten tijd. De Abbé A. HOUTIN

beschikt over een enorme bibliotheek, en wat nog meer zegt, over ruime connecties, hetzij direct, hetzij indirect met de hoogere kringen der Roomsche geestelijkheid. Documenten worden overgelegd, die zelfs met de grootste inspanning niet altijd te krijgen zijn.

De voornaamste en beste qualiteit van dezen auteur echter is zijn stijl. Een litteraire, maar zelden diep-religieuze stijl. De documentatie is nooit hinderlijk aangebracht, al is zij bijna overstelpend rijk. Daarbij een nonchalante, soms ironische maar nooit onedele houding. Het relaas is zakelijk, maar spitst zich telkens toe tot een schitterende geestigheid of een dier achtelooze dubbelzinnigheden, gelijk ze enkel in 't Fransch, en dan nog door l'esprit gallois, zoo los, en tegelijk zoo treffend kunnen worden gezegd.

Men denkt bij het lezen vaak aan den stijl van den Galliër bij uitstek, ANATOLE FRANCE. Achter de zelfde strakke plooi van voornaamheid en ingehoudenheid, hetzelfde bewogen en ironische gemoed. Bijna hetzelfde anticlericalisme, doch hier begint het onderscheid.

Allerlei figuren verliezen door den Heer HOUTIN iets van hun magistralen luister, al dragen zij de titels van den kardinaal PERRAUD of van Mgr. DELAMAIRE. (Ev. et Dioc.) Maar één man is met in 't oogvallende liefde, en zorg bejegend. Het is de theoloog 'd'un renom mondial', de abbé A. LOISY.

Het is aan bepaalde omstandigheden te wijten, dat ook de abbé HOUTIN zich niet is gaan wijden aan objectief-wetenschappelijk onderzoek, gelijk zijn meester.

De vier eerste werken zijn historisch-kritische verhandelingen over locaal-Fransche traditie's en onderwerpen uit de heiligenlevens ; o.a. in de Analecta Bollandiana zijn deze studies met groot respect bejegend. Maar de uitkomsten dezer kritiek, hoe ook door het lijforgaan der Bollandisten geprezen, waren onwelgevallig aan de Fransche bisschoppen, voor wie het een aanslag op de waardigheid der gallische kerk toescheen, zoo men openlijk hare apostolische stichting in twijfel wilde trekken.

Vandaar bemoeilijking, degradatie, en vervolging in de ultra-clericale bladen. De correspondentie tusschen den Heer HOUTIN en zijn bisschop is gepubliceerd in 'Mes difficultés avec mon evêque."

De auteur kan geen parochie meer krijgen ; gelukkig stellen zijne omstandigheden hem in staat, zich in Parijs in zijn 'eigenlijk Vaderland', het ouderlijk huis, rustig terug te trekken.

Het hoofdwerk : 'La Question biblique ches les Catholiques de France' verschijnt daarop spoedig. Het krijgt een enorme reclame door dat het tegelijk met 'Mes difficultés ..' en eenige werken van den abbé LOISY, op den Index geplaatst wordt. De Fransche dagbladbureaux bestrooien de boulevards met edities met reusachtige opschriften : l'Affairé LOISY-HOUTIN. Daarmede zijn deze twee namen aaneen geklonken.

De reclame wordt nog machtiger, als het vervolg op dit werk : La Qu. bibl. au XXe Siecle, reeds vóór het verschijnen, op een Indexbesluit figureert.

Het zijn historische verhandelingen, objectief in den besten zin des woords, doch wanneer men na de lezing nog eens terugdenkt aan den drom van figuranten, die het werk versieren, dan meent men een hof terug te zien, een geestelijk hof, waar de abbé LOISY majestueus boven uitsteekt terwijl om hem heen krioelt de breede drom van kleine karakters, kleine geleerden, en vooral zeer veel wat potsierlijk uitgedoste gewichtigheden. Een elk spreekt, de abbé HOUTIN legt hem zijn eigen woorden in den mond, doch de 'grandes entreés', die hij hun gunt, verhinderen niet, dat zij maar zelden sympathie, meestal een koele onverschilligheid en zelfs vaak een ironisch leedvermaak bij den lezer wekken.

Het ergste is, dat de juistheid der documenteering nergens, ook niet in de meest vijandige beoordeelingen bestreden wordt. De abbé MAIGNEN heeft zelfs de orthodoxie gelukgewenscht met het ruim materiaal dat hier tegen de modernisten was saamgelezen !

Stylistisch het beste zijn de Evêques et diocèses. Deze typeeringen moeten een waren storm aan de bisschoppelijke hoven hebben teweeggebracht. en men ziet niet zonder bewondering menigen violetten vlinder klagelijk op de aanplakbilletten van het modernisme vastgeprikt, en voor goed.

De kardinaal PERRAUD is kostelijk. Majestueus, plechtig, bijna goddelijk begeerig naar bewierooking en eerbewijzen, naar voetvallen en handkussen. En wanneer men de menschen wil tegenhouden : ,,Laissez-les" antwoordt zijne Eminentie, ,,c'est l'Eglise gu'ils honorent en ma personne."

In Rome is de abbé HOUTIN een der chefs van de modernistische partij genoemd. Deze heeft geen chefs, althans geen enkelvoudig bestuur, alleen wijsgeeren, profeten en zelfs martelaren ! Met meer recht kan men hem den historicus van het modernisme betitelen !

Wanneer men deze boeken, die vaak spannend zijn als romans, doorleest, dan kan men zich niet ontveinzen, hoe de mooie rol den niet transigeerenden onafhankelijken geleerde toekomt. De ongeloofelijke meegaandheid jegens niet-gemotiveerde besluiten en verboden van commissies zonder appel of cassatie, de wankele houding van een aantal eerlijke menschen. op de vingers getikt, gereprimandeerd, bestraft van over de bergen, wegschuw gemaakt, en ook, wanneer de deemoed ten slotte afgedwongen is, toch verder een verdachte werkzaamheid, zonder fierheid en zonder de verdienste, die in de oogen der Curie, reeds in volle maten bereikt wordt door den eenvoudigen gehoorzamen boerenkapelaan. — dat is geen mooie aanblik.

Men kan zich extasieeren voor de discipline ; het leger wordt fraaier, de bewegingen meer uniform ; maar het individu wordt beklagenswaardiger, slaafsch, en wie weet, het élan....

Men voelt ook dat zij, die zich niet overgaven, de achting van den schrijver hebben en eene achting zonder ophef, omdat de auteur er in de hoogste mate zelf aanspraak op mag maken.

En men kan zich niet ontveinzen, dat ook in de oogen van menig katholiek, de modernist, die niet abdiceerde maar glimlachend zijn weg bleef gaan, eerbiedwaardig afsteekt jegens den janissaar, wiens overtui-

gingen plooibaar zijn gebleken naar de eischen van zijne veiligheid, zijne eerzucht, of zijne broodwinning.

L. H. G.

Georgio del Vecchio, Hoogleeraar te Bologna. Het verschijnsel van den oorlog en het denkbeeld van den vrede.

De beschouwing van deze twee onderwerpen moet op dit oogenblik ieder belang inboezemen. Evenals in 't begin onzer jaartelling de wereld ettelijke jaren in de verwachting is geweest van de komst van het koningrijk der hemelen, is in den laatsten tijd door het eerbiedwaardige en indrukwekkende feit der Vredesconferentie, zooals het volk de bijeenkomst van al de Staten der beschaafde wereld in den Haag pleegde te noemen, in veler gemoederen voor het vredesvraagstuk groote belangstelling gewekt, van de hoogst ontwikkelde tot de minst beschaafde kringen toe. Men wil en eischt rekenschap van het karakter van den telkens opnieuw dreigenden oorlog zoowel als van de waarschijnlijkheid van een toekomstigen ongestoorden vredestoestand; want wat zich voor de rechtbank der rede niet kan rechtvaardigen in onzen tijd, kan niet op instemming rekenen.

Irenisten en polemisten staan tegenover elkander.

De polemisten beweren dat de oorlog onuitroeibaar is omdat hij in den aard ligt der menschelijke natuur, de irenisten spreken dit tegen, en aangezien het hier gaat om de verwezenlijking van een verheven doel, is het wel de moeite waard om de mogelijkheid daarvan eens van alle zijden te beschouwen.

Dit is in 't onderhavige geschrift op meesterlijke wijze gedaan. De vertaler heeft het in vloeiend Hollandsch overgebracht, heeft evenwel, en dat is weer te betreuren, de meest belangrijke woorden in barbaarsche termen overgezet.

Irenisten en polemisten zijn voorstanders van vrede en van oorlog; een ethisch ideaal is een droombeeld op zedelijk gebied; en zoo zouden we kunnen voortgaan, ware het niet dat de vertaler zich met goed gevolg kon verdedigen met het bij ons helaas algemeen geldende gewoonterecht, om alle grondbegrippen in barbaarsche vormen te berde te brengen.

De schrijver begint met een onderzoek naar de oorzaken van den oorlog. Als eerste voorwaarde daarvan noemt hij het bestaan van verschillende staten, hetgeen hij een innerlijke wet van de natuur en een eisch van de logica zelve acht, zoozelfs, dat het bestaan van een enkelen wereldstaat hen ongerijmd voorkomt.

Moesten wij dit aannemen, dan hadden de polemisten gelijk en kon verdere bespreking wel achterwege blijven, want de voornaamste voorwaarde voor, — beter aanleiding tot — den oorlog zou dan niet op te heffen zijn.

Eigenlijke oorzaken van den oorlog zijn verder volgens den schrijver de

zucht om buit te behalen, en de zucht om eigen heerschappij uit te breiden nml. veroveringszucht. Deze laatste wordt gevoed door de heerschzucht der vorsten, de meerdere behoeften, ontstaan door vermeerdering van bevolking, handelsbelangen en verlangen tot verspreiding van beschaving. Daarnevens worden als oorzaken van oorlog aangevoerd verschil van geloof, nationale eigenaardigheden en vooral de vereeniging van verscheiden natieën in een staat of de splitsing van eene natie in verschillende staten.

De samenvatting van het vorige leidt tot de stelling: Als men verschillende staten onmisbaar acht voor den mensch en Staten ondenkbaar zonder oorlog dan moet men wel den oorlog als onafwendbaar beschouwen. Dus moet het droombeeld van den vrede verworpen worden, zou mijn conclusie luiden. Onze schrijver echter oordeelt daarover anders. Hij meent op blz. 25 dat er zoo iets als „historische noodzakelijkheid" kan bestaan, en dat dit soort noodzakelijkheid betrekkelijk is, dat dus de noodzakelijkheid van het krijgvoeren uit de feiten bewezen, door onze rede niet behoeft te worden aanvaard.

Hierin bewijst hij ons ten duidelijkste dat feiten tot logische begrippen op te voeren (inducere) de juiste methode niet is.

De schrijver gaat nu over tot: het denkbeeld van den vrede.

Hij onderscheidt 4 soorten van opvattingen in deze:

De eerste is de vredeleer, die hij de ascetische noemt, en door het Christendom hoofdzakelijk gepredikt wordt. Deze leer wordt wel verheven en schoon maar ontoepasselijk in het werkelijke leven genoemd, bovendien als rechtsleer onvoldoende. Op deze gronden wordt zij dus veroordeeld. Gaarne gaan wij met deze redeneering mede, vragen ons echter af of het woord ascetisch, dat in het Hollandsch: in het leven verwerkelijkt of toepasselijk beteekent, hier wel bijzonder op zijn plaats is; *ontoepasselijk*, *onbruikbaar* zou ons beter voorkomen.

Op de ascetische leer volgt 2° de imperialistische en absolutistische opvatting. Deze wordt als zijnde geheel uit den tijd veroordeeld. De voorstelling van een wereldrijk acht de schrijver onaannemelijk en bovendien nog volstrekt geen waarborg voor den vrede.

Dat dit een niet te verwezelijken denkbeeld zou zijn blijkt verder uit niets en wordt ook evenmin door het woord „utopistisch" bewezen; en dat daardoor nog de vrede niet verzekerd zou zijn wordt beweerd op grond dat daarmede de tweespalt tusschen de volken niet zou zijn opgeheven.

Naar het ons voorkomt leert de geschiedenis echter dat de Heptarchie, de Republiek der Vereenigde Nederlanden, het Duitsche rijk en de Vereenigde Staten van Noord-Amerika de eerste aanleiding, de voorwaarde tot 't ontstaan van oorlogen ontzaggelijk hebben beperkt en dat men dus voortredeneerende zeer wel tot de verwachting kan komen dat op deze wijze, langs dezen weg de oorlogskans tot nul zal worden teruggebracht. Vraagt men hoe zulk een algemeen rijk zou kunnen ontstaan, dan is 't eerste antwoord daarop, natuurlijk door geweld.

Toch zou het echter ook kunnen zijn dat de toenemende beschaving telkens grooter bondstaten vrijwillig tot stand bracht, totdat een van

die bonden, de feitelijke overmacht verkreeg en de onwilligen opslokte.

3°. De empirisch-politische opvatting. Deze stelde zich vroeger voor dat de Staten zich allen tezamen tot een Bond zouden willen vereenigen door een soort van vredesverdrag, als waarvan vorige eeuwen hebben gedroomd, een verdrag dat aan elk rijk zijn eigen soevereiniteit waarborgde. Deze utopie wordt terecht veroordeeld.

4°. De juridische opvatting. ROUSSEAU (de leerling van SPINOZA) en KANT meenden dat de natien niet door hun regeeringen maar zelven daartoe moesten komen, en zouden komen, zoodra ze slechts alle republikeinsch zouden zijn ingericht. Indien alle volken les droits de l'homme et du citoyen erkennen dan is er geen verdeeling in Staten meer noodig, dan komt men van zelf tot het imperium absolutum waarvan in § 2 sprake was.

De schrijver die overigens waar hij kan, het rationalisme bestrijdt, merkt hier zeer juist op, dat de feiten der 19de eeuw, ten spijt van empirisme en positivisme der rechtsgeleerdheid, de juistheid der rationalistische voorspellingen hadden bewezen. Immers de geweldige aandrang der volkseenheidsidee, die geleid heeft tot de eenheid van Italie en Duitschland, leidt ons terstond op den gewenschten weg.

Niet diplomaten als HENRI IV en ALEXANDER I, maar de juristen moeten de volken tot elkaar brengen, en hebben eenmaal alle volken hetzelfde wetboek dan is 't te voorzien dat ze zich ook één Overheid zullen kiezen om die wet te handhaven.

Volgens onzen schrijver heeft alzoo de vrede noodzakelijk een juridischen grondslag. Dat alle recht evenwel ten slotte door macht moet worden geschraagd en gehandhaafd wordt te veel door onzen schrijver vergeten. De afschaffing van den weerplicht is de leuze der anarchie; Status imperii dicitur civilis.

W. M.

Catalogus van boeken in Noord-Nederland verschenen van den vroegsten tijd tot op heden. III. Wijsbegeerte en Onderwijs. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff.

De Firma MARTINUS NYHOFF heeft zich op verscheidene manieren verdienstelijk gemaakt in de wetenschap van het boek; een uitgave als de hierboven genoemde, is zeker bij alle boekliefhebbers, studeerenden en wetenschappelijke belangstellers ter zeerste welkom. De catalogus is, volgens het prospectus ,,een raadgever zooals ons land tot op heden *niet* bezit'' en zoo men de reeks van vakken, die hier zijn opgenomen en de menigte van titels, overziet, is er reden om deze eigenlof te bevestigen.

De afdeeling III, omvattende wijsbegeerte en onderwijs, is in twee hoofddeelen verdeeld; waarvan de titel ,,Wijsbegeerte'' de volgende ondertitels herbergt: Tijdschriften, Woordenboeken, Geschiedenis der wijsbegeerte,

Wijsbegeerte en logika, Zielkunde. Het aantal der schrijversnamen in deze rubrieken opgenomen, bedraagt, volgens het register, waarmee de afdeeling sluit, tweehonderd achttien. Genoeg om een overzicht te krijgen van hetgeen in ons land aan wijsgeerigen arbeid verschenen is. Genoeg ook om hulde te brengen aan de ondernemers van zoo uitvoerig onderzoek.

Toch is de uitgave niet kompleet en komt men telkens òf voor titels, die op een andere plaats verwacht worden, of voor een lakune. Het is niet goed mogelijk de samenstellers hiervan een verwijt te maken, daar zijzelve zich ten volle van de onvolkomenheid van hun werk overtuigd houden en hun catalogus ook niet voor een definitieve houden, maar voor een basis, waarop kan worden voortgewerkt. In het Inleidend woord, dat tot het verzamelwerk toegang geeft, verklaren zij : ,,wij wenschen er met nadruk op te wijzen, dat wij dezen arbeid slechts als een basis voor een uitgebreidere en meer bibliografisch bewerkte lijst der Noord-Nederlandsche uitgaven wenschen beschouwd te zien, dat wij zelven ervan overtuigd zijn, dat hij nog zeer onvolmaakt en onvolledig is, maar, dat wij hem tevens met volle gerustheid aan het wetenschappelijk en boekenlievend publiek voorleggen, met de wetenschap, dat slechts de eerste stap moeite kost, en dat die eerste stap hiermede gedaan is".

Met deze captatio benevolentiae is het moeilijk de uitgevers onnauwkeurigheden te verwijten ; er een paar op te noemen blijft echter geoorloofd. Vooreerst komt het ons voor, dat de titel ,,wijsbegeerte en logika" eene betere splitsing toeliet, door ten minste de ethiek, maar ook de aesthetika een aparte rubriek te gunnen. Waarom : ,,wijsbegeerte en logika", wanneer de logika hier niet eens van de overige wijsgeerige vakken gescheiden wordt en de werken over logika en die over ethiek hier gelijkelijk zijn opgenomen ? Door een slitsing in rubrieken zou de lezer, die nu alle titels moet afzoeken om zijn belangstelling voor wijsgeerige speciaalvakken te voldoen, beter geholpen zijn.

Maar ook zochten wij verscheidene titels, die niet hadden mogen ontbreken, vergeefs. Bijv. onder de geschiedenis der wijsbegeerte ontbreekt het bekende boek van J. H. Scholten, terwijl Prof. Ritter's geschiedenis van het substantiebegrip en von Antal's, Die Holl. Phil. im 19ten Jahrhundert in de rubriek ,,Wijsbegeerte en logika" zijn opgenomen. Van Dr. C. B. Spruijt zocht ik vergeefs naar de indertijd zoo militante verhandeling : De laatste gedaantewisseling van de wijsbegeerte der ervaring (1871) terwijl zijn ,,Proeve van een geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen" tweemaal is geplaatst. In de rubriek ,,zielkunde" zag ik mijn geschrift ,,de norm der waarheid is in onszelf" dat onder kennisleer behoort te worden gerangschikt, terwijl ook weer een en ander, dat ik meende te mogen aantreffen, ontbrak. De ,,Aesthetica, stelsel der schoone Idee" van Julius de Boer; de ,,Wijsgeerige en taalkundige verklaring van Plato's Gorgias" van Dr. Ovink, J. H. Gunning's : Spinoza en de idee der persoonlijkheid (1876). Quack's : Martinus des Amorie van der Hoeven (1869), zijn vergeten. Van Prof. G. H. Lamers is niets opgenomen ; van Allard Pierson is ook

niet alles geplaatst, wat opneming verdiende. Enz. Ik geef deze opmerkingen ten beste in de hoop, dat bij een tweeden druk de uitgave gekompleteerd wordt. Dat wij over het aangebodene alvast dankbaar zijn, behoef ik nauwelijks te herhalen. Onze weetgierigheid naar hetgeen in Nederland aan wijsgeerige gedachte is omgegaan, vindt in dergelijke uitgaven een welkome voldoening.

B. DE H.

DE DRIELEDIGHEID DER NATUURKENNIS [1])

DOOR

Dr. J. CLAY.

> Dies ist nun die Bestimmung und der Zweck der Naturphilosophie, dasz der Geist sein eigenes wesen, d.i. den Begriff in der Natur, sein Gegenbild in ihr finde.
>
> HEGEL. Encyclopädie § 246.

Wanneer ik aan de Technische Hoogeschool een aanvang maak met het geven van colleges in de natuurphilosophie, dan zal ik daarvoor in het oog van velen wellicht een rechtvaardiging noodig hebben. Eenerzijds mag ik daarvoor op de zeer verhoogde belangstelling voor de natuurphilosophie in den tegenwoordigen tijd wijzen. Er is een tijd geweest, dat de wiskundige, die zich met de philosophie der wiskunde bezig hield, daardoor vanzelf de verdenking op zich vestigde, een slecht wiskundige te zijn, en evenzoo ging het met den natuurkundige. Misschien is die opvatting nog niet geheel verdwenen, maar zeker is het, dat men mannen als POINCARÉ, DUHEM, OSTWALD, MACH, ENRIQUES en anderen, bij wien de belangstelling voor wijsgeerige, methodologische en kennistheoretische vragen niet alleen bestaat, maar zich ook door uitmuntende werken op dat gebied in daden uit, niet voor stumpers in hun vak kan houden.

1) Rede uitgesproken bij de opening zijner lessen in de natuurphilosophie aan de Technische Hoogeschool te Delft op Woensdag 14 Februari 1912.

Andererzijds bestaat er in het wetenschappelijk bewustzijn van nature altijd een drang, den oorsprong en de ware beteekenis van de grondslagen waarop de wetenschap steunt, en de methodes, waarvan zij zich bedient, te begrijpen en te doorzien.

Niet iedere natuuronderzoeker wil aan dien drang toegeven ; velen vinden deze overpeinzingen onnoodig, en vinden ze een verlies van tijd, dien zij voor de vermeerdering van onze positieve kennis zoo broodnoodig hebben. Zij gaan rusteloos voorwaarts, en verdiepen zich met onverdroten ijver in het detail der verschijnselen. Omkijken bij het voortgaan op dien weg der kennis schijnt hun niet alleen overbodig, maar zelfs gevaarlijk, en slechts een aanleiding tot misstappen en struikelen. Zij spreken van het grootsche gebouw der natuurwetenschappen, waarvoor het plicht is van iederen natuuronderzoeker, de bouwsteenen aan te dragen. En wat al steenen worden in den tegenwoordigen tijd aangedragen. Op elken hoek van het gebouw wordt het materiaal opgestapeld, en men behoeft de tijdschriften maar aan te zien om te gevoelen dat het aangedragen materiaal, alles willekeurig naast elkaar neergelegd, wel eens, topzwaar geworden, in een chaotische massa over ons heen kon tuimelen.

Gelukkig echter staan de theoretische natuurkundigen klaar, om het aangebrachte materiaal met even grooten ijver te ordenen en te verwerken. Aan hun bewustzijn dringt het zich echter reeds meer op dan aan de experimenteerenden, dat er een vast bouwplan moet zijn, dat de ondergrond moet worden onderzocht, dat een vaste onderbouw, die zich aan het oog der meeste beschouwers onttrekt, noodig is, en dat de opbouw voortdurend aan de eischen van sterkte en evenwicht moet worden getoetst.

Het zij mij veroorloofd, het beeld zelfs nog iets verder uit te werken. Alles wat de beschouwer van den optrek van het gebouw inderdaad ziet, is het aanbrengen van het materiaal door de opperlieden, het ordenen, schikken, schaven en pleisteren van de ambachtslieden, maar het

zooeven aangeduide werk van den architect ziet hij niet. Het is slechts zichtbaar voor het oog des geestes, en wordt slechts duidelijk voor hèm, die, achter het detail van het verschijnende, het plan van het geheel ziet. Men vergete nu niet, dat dit slechts een beeld is, en dat in iederen menschelijken geest de boven aangeduide functies alle aanwezig zijn, al komen ze niet bij ieder tot gelijke uiting. In iederen onderzoeker is in aanleg de architect aanwezig, maar niet ieder volgt zijn roeping.

Wanneer ik mij dus thans tot taak heb gesteld, U naast datgene, wat gij U van positieve kennis der natuur moet verwerven, naar mijn vermogen iets van de grondslagen en de methodes der natuurwetenschap mee te deelen, dan is dat, omdat ik de natuurphilosophie de architectuur [1]) van de natuurwetenschap zou willen noemen, waarvan Gij, naar ik vertrouw, iets meer zult willen vernemen.

Het is thans mijn doel, na te gaan, van welken aard onze natuurkennis is, en daarbij aan te toonen, dat het bewustzijn bij zijn zoeken naar de werkelijke waarde dier kennis tot de natuurphilosophie gevoerd wordt. Ik denk daarbij aan de treffende woorden, waarmee Poincaré zijn „Valeur de la Science" aanvangt: „Het zoeken van de waarheid moet het doel onzer werkzaamheid zijn; het is het eenige doel dat harer waardig is.... Indien wij den mensch hoe langer hoe meer willen vrijmaken van materieele zorgen, dan is dat opdat hij zijne herwonnen vrijheid kan aanwenden tot studie en de overpeinzing van het ware."

In den gedachtengang van dit woord zou ik U thans willen aanwijzen, dat logische en metaphysische, kortweg wijsgeerige overlegging, in de natuurkennis niet kan ontbreken niet alleen, maar dat juist daardoor de *ware beteekenis* der natuurkennis voor ons duidelijk wordt, en dat zij tot het bevredigende natuurbegrip voert.

---

1) Oerstedt promoveerde in 1799 op een proefschrift over „de Architectuur van de Natuurphilosophie." Ook Lambert gebruikte het woord in eenzelfde beteekenis in den titel van een zijner werken. 1771.

Wanneer wij onze natuurkennis ontleden, kunnen wij drieërlei elementen onderscheiden, de *waarneming*, de *voorstelling* en het *begrip*. Geen van deze drie kan aanspraak maken, onze volledige kennis te zijn. Zij staan, ook onbewust, in voortdurende wisselwerking; zij zijn te denken als de organen van het geestelijk organisme onzer kennis. De grenzen dezer elementen zijn niet afdoende vast te stellen, er is veeleer een telkens terugkeerende overgang van het een tot het ander. De vraag, die ik U wensch voor te leggen, is, hoe wij deze elementen in de ontwikkeling onzer theorieën kunnen aanwijzen, hoe de verhouding dezer elementen is, en hoe wij hunne noodzakelijke samenhang hebben te denken.

De mensch, die zonder eenig vooroordeel de wereld bekijkt, die zijn oog alleen naar buiten richt, en het innerlijk verloop zijner waarnemingen en gedachten niet nagaat, neemt de dingen, zooals ze zich voordoen. Allereerst is het het gewone gezond-verstand, dat van nature deze wijze van doen volgt. Het waargenomene is voor hem het werkelijk bestaande, d.w.z. van zijn waarnemingen onafhankelijk blijvende. Een tafel is een tafel, en de voorstelling, die hij zich van het ding met vier pooten en een blad, dat daar voor hem staat, maakt, onderscheidt hij niet bewust en opzettelijk van het ding, dat tot die voorstelling aanleiding geeft.

Hij plaagt zich niet met de vraag hoe deze voorstelling van de tafel ontstaan is, hoe het licht zich in zijn oog heeft voortgeplant, tot een beeld gevormd is op het netvlies, hoe de inwerking van het licht zich langs de oogzenuw naar de hersenen heeft voortgeplant, hoe het physiologisch proces daar tot een psychisch proces aanleiding heeft gegeven; of bij al deze lotswisseling van het, van de tafel tot ons en in ons voortschrijdende proces, de mogelijkheid ook bestaat, dat de voorstelling en de aanleiding niet altijd voldoende aan elkaar beantwoorden, en of wij wel zeker zijn van de reëele aanwezigheid van het ding. Gelukkig zijn dit alle overwegingen, waarmee wij het ons in het dagelijksch leven

niet moeilijk behoeven te maken. Wij bevinden ons daar nog in een gemakkelijke onbewustheid, in een paradijstoestand van zekerheid. In het dagelijksche leven zouden deze overwegingen al zeer onpractisch zijn, en wij zouden uit louter voorzichtigheid niets bereiken en tot niets komen. Geheel anders wordt het echter in de wetenschap, waar wij ons ten doel stellen, het ware en werkelijke verband der dingen en verschijnselen te leeren kennen. Ons hoofddoel daar is het in onze gedachten herhalen en reproduceeren van 't verloop der dingen en verschijnselen, en het algemeene in de afzonderlijke feiten en de geldigheid daarvan op te sporen, en ze begrijpende tot een eenheid samen te vatten.

In eersten aanleg hebben wij ons daartoe te stellen op het standpunt der ervaring. Er zal wel niemand te vinden zijn, die ons zal betwisten, dat dengene, die iets zal bedenken of begrijpen, een inhoud moet gegeven zijn door de gewaarwording. Zonder deze zoude het denken inhoudsloos en leeg zijn. Maar meer nog, geheel zonder zinnelijke gewaarwording is het bewustzijn onbestaanbaar en ondenkbaar. Het zuivere denken, dat een ordening en vorming is van de eraan verstrekte gegevens, is, zonder deze laatste, een ijle vorm, die niet te ordenen heeft, die dus onwerkzaam is en onwerkelijk.

Het ideaal der ervaring moet nu zijn, dat het gewaargewordene in zijn zuiverheid wordt opgenomen, dat er niets aan wordt toegevoegd, of niets ervan afgenomen door het waarnemende bewustzijn zelf. De inhoud van dit ideaal wordt door het onontwikkelde denken onbewust als dogma aangenomen. Het waargenomene is het reëele en niet het door ons waarnemen en denken soortelijk bepaalde. De tafel, die daar staat, blijft dezelfde, of ik mijn oogen sluit of niet. Ik zeg U, dat zij bruin is en dat zij hard is, zonder meer, en niet, dat het waarnemingsbeeld in mijn oog, in mijn hersenen tot voorstelling omgezet, mij aanleiding geeft, haar bruin te noemen; dat een snelle aanraking van mijn hand ermee mij pijn veroorzaakt, waarbij ik gewoonlijk datgene, waarmee ik

in aanraking kom, hard noem. Al deze omslachtigheid is echter niet noodig. De korte opgave van wat ik van deze tafel waarneem, was voor U voldoende om mij te verstaan.

In de wetenschap zullen er ook tal van gevallen voorkomen, waarin deze practische verkorting voldoende is. Wij stellen ons dan onbewust, of willens en wetens, op het standpunt, dat de ervaring van nature inneemt, en dat de wijsbegeerte aanduidt met den naam van het naïeve realisme.

Op dit standpunt richten wij onze aandacht nog niet op het waarnemingsproces zelve, en de twijfel aan een werkelijk bestaan der waargenomen dingen heeft ons nog niet bereikt.

Onder vele andere natuurkundigen is het PLANCK, die ons uitdrukkelijk verklaart, dit standpunt in te nemen. Hij zegt: „Toen de groote meesters van het exacte natuuronderzoek hunne ideeën in de wetenschap wierpen, hadden zij een rotsvast geloof aan de realiteit van hun wereldbeeld" [1]). Hier hoort U het naïef realitische dogma ten duidelijkste uitspreken. Hij gaat echter nog verder en zegt: „Deze mannen spraken zelfs niet van hun wereld*beeld*, maar van de wereld of van de natuur zelf. Is er nu tusschen hun „wereld" en ons „wereldbeeld der toekomst" eenig verschil te erkennen? Zeker niet" [2]).

PLANCK geeft hier uitdrukking aan het ideaal van het empirisme, de natuurbeschrijving zonder eenige subjectieve bijvoeging of wijziging. Ik zeg natuurbeschrijving, want een natuurbeschouwing kan men dit nog niet noemen. Dit besef is vooral levendig geweest bij KIRCHHOFF [3]) toen hij de taak der mechanica aangaf. „Hare taak is", zegt hij, „de in de natuur voorkomende bewegingen *volledig* en *op de eenvoudigste wijze* te beschrijven. De begrippen van ruimte, tijd en materie zijn daarvoor noodig maar ook toereikend, kracht en massa zijn als hulpbegrippen te beschouwen." Het is een overbekend

1) PLANCK. Die Einheit des Physikalischen Weltbildes, blz. 36.
2) l. c. blz. 37.
3) G. KIRCHHOFF. Vorlesungen über Mathematische Physik. blz. 1.

woord, maar ik haal het hier nog eens aan, omdat het eenerzijds voert tot de dwaze eindeloosheid van een volledige beschrijving van bijzonderheden, waarin niemand belang stelt [1]) en anderzijds uitdrukking geeft aan bewuste en gewilde beperking en begrenzing. De beperking is onzen verklaringsdrang echter te machtig. De dingen, zooals zij zijn, boezemen ons dikwijls niet zooveel belang in als de vraag, waarom zij zoo zijn en waartoe zij zoo zijn. In het zoeken naar oorzaken heeft de mensch nu gebruik gemaakt van een element uit de onmiddellijke en inwendige ervaring van eigen lichaam, *de kracht*, een element, dat hij echter als zoodanig nimmer in de wereld der realiteit waarneemt, en hiermede is hij in beginsel boven het empirisme en zijn zakelijke beschrijving uitgegaan. Ten allen tijde hebben natuurkundigen dit wel gevoeld, en hebben de kracht uit de natuurkunde willen elimineeren, het aantal niet-empirische elementen echter, dat nog overblijft, is, zooals wij zullen zien, zóó groot, dat het elimineeren van de kracht alleen nog weinig zou helpen [2]). Bovendien blijkt het altijd weer, dat de kracht een vereenvoudigend en, wij mogen wel zeggen, onmisbaar hulpmiddel is bij de behandeling der natuurverschijnselen.

Bij het onderstellen van krachten moeten wij ons echter iets bewust worden, dat wij in de wetenschap nimmer kunnen ontgaan. De onderstelling is het natuurlijk gevolg van onze vraag naar het *wezen* der verschijnselen. Hiermede verbreekt, bewust of onbewust, de natuurkundige het nauwe kader van het empirisme. Wanneer wij een hoeveelheid gas in een cylinder door een zuiger afsluiten en den zuiger naar binnen verplaatsen, zien wij, dat de druk van het gas tegen alle wanden van het vat toeneemt. We nemen evenzoo waar dat er een eenvoudig verband bestaat tusschen de veranderingen van druk en volume. De natuur-

1) Vergl. KOHNSTAMM. Transcendenteel Idealisme, blz. 20 en volgd.

2) Vergl. hierover het aan gegevens zoo rijke werk van E. CASSIRER: Das Erkenntnisproblem II, blz. 321—338.

onderzoeker kon hiermede empirisch tevreden zijn, maar hij is dat in den regel niet en vraagt zich af, wat de oorzaak van dezen alzijdig gelijken druk kan zijn. Hij zal daarbij, — in dit geval niet alleen, maar immer, — zijn toevlucht moeten nemen tot een ander waargenomen feit, en de voorstelling daarvan, misschien gewijzigd, moeten aanpassen aan het nieuwe, te verklaren verschijnsel.

Immers het voorafgaande of de oorzaak kan velerlei zijn en het vragen naar een oorzaak houdt in, dat ik het gegeven verschijnsel als een gevolg beschouw. Ik tracht mij nu door mijne herinnering een waargenomen feit voor te stellen of verschillende feiten te combineeren, die mij gebleken zijn dezelfde gevolgen te hebben als 't hier gegevene. Het is mij gebleken dat een voorwerp, dat met zekere snelheid tegen een wand aanbotst, daarop een kracht uitoefent en het is bekend dat in de kinetische gastheorie een naar omstandigheden gewijzigd beeld van deze botsing als oorzaak van den waargenomen druk gedacht, inderdaad velerlei eigenschappen, die de gasdruk vertoont, als gevolg kan hebben.

Bij sommige verschijnselen kunnen wij de op deze wijze gezochte oorzaak direkt waarnemen. In dat geval kan ook 't empirisme zich bij de redeneering neerleggen en onze eigen voorstelling, die wij van 't verschijnsel gevormd hebben voor een gepaste en zelfs nuttige afdwaling verklaren [1]). Maar anders wordt het in 't genoemde geval, waarbij 't blijkt dat het botsen van een oneindig groot aantal oneindig kleine volkomen veerkrachtige bolletjes noodig is om de eigenschappen van den druk te verklaren. De dogmatische empirist

---

1) Zoo zien wij b.v. bij AUGUSTE COMTE, de positivist die de wetenschap tot een schikking van feiten wilde maken, een gedachte opkomen, die dit kader verbreekt als hij zegt: „Il est désormais évident, du point de vue vraiment scientifique, que toute observation isolée, entièrement empirique, est essentiellement oiseuse, et même radicalement incertaine; la science ne saurait employer que celles qui se rattachent au moins hypothétiquement à une loi quelleconque!" Cour de philosophie positive IV, blz. 418. Aangehaald uit E. NAVILLE: La Logique de l'Hypothèse. IX.

schudt bedenkelijk 't hoofd, zoolang men hem geen oorzaken aangeeft, die binnen de grenzen der waarneembaarheid vallen. HERTZ zegt o. a.: „Een zoo streng denkend onderzoeker als GUSTAV KIRCHHOFF deed het bijna pijnlijk aan, de atomen en hunne trillingen zonder dwingende noodzakelijkheid in het middelpunt eener theoretische afleiding geplaatst te zien" [1]). Dwingend zou dat voor den empirist slechts zijn, wanneer hij de onderstelde oorzaken wederom direkt kon waarnemen.

Wij hebben hier te doen met het onbewust aanwezig, zuiver logisch, besef dat een gevolg zonder oorzaak even ondenkbaar is als een oorzaak zonder gevolg. Met het zoeken naar verklaring der verschijnselen brengen wij noodzakelijker wijze een niet-empirisch element in de beschouwing. We komen dan telkens tot een verband tusschen een onderstelde oorzaak en waargenomen gevolg of een waargenomen oorzaak en een voorgesteld gevolg.

Zoo brengt de opzettelijk uitgevoerde waarneming uitteraard de voorstelling als hare keerzijde mede, zonder welke zij geen richting en geen doel zou hebben. En éénmaal de voorstelling en hypothese in onzen gedachtengang opgenomen, komen wij van het een op het andere. Zijn, van de eene zijde genomen, de voorgestelde botsingen der bewegende moleculen de oorzaak van den druk tegen den wand, omgekeerd moeten wij ons den tegendruk van den wand voorstellen als de oorzaak van de bestendigheid van de bewegingen der moleculen.

Zoodra de empirist zich begeeft in deze vragen, voert een waarom hem onmiddellijk buiten het kader zijner beginselen. Hij zal U kunnen beschrijven, dat hij den zuiger, die het gas afsluit, ziet bewegen of niet bewegen, dat hij voelt dat de zuiger een druk tegen zijn hand uitoefent, wanneer hij deze daaroplegt.

Het verband tusschen deze verschillende verschijnselen bestaat niet meer in de reëele wereld zelf, maar alleen in de voorstelling.

1) HERTZ. Prinzipiën der Mechanik, blz. 21.

Hiermede ontstaat het besef, dat wij gedeeltelijk aan de subjectiviteit onzer werkzaamheid in 't proces zijn overgeleverd.

Het ideaal van den empirist, die de reëele wereld in alle zuiverheid wil beschrijven, vervliegt echter geheel wanneer wij met MACH en zijne school en in 't algemeen met de empirische psychologen beseffen, dat ook de elementen der waarneming zelf, de geziene beweging, de gevoelde druk, geheel door onze zintuigen gekleurde gegevens zijn, waarvan wij de aanleiding zelf nimmer te weten komen. MACH heeft zich duidelijk gemaakt dat de aanleiding onzer voorstellingen ligt in de gewaarwording. Omtrent 't geen daarachter ligt kunnen wij misschien iets vermoeden maar nimmer iets weten. Empirisch kunnen wij slechts vaststellen dat onze kennis bestaat uit een rij van gewaarwordingselementen [1]). Wat daarvan de oorzaak is, is uitteraard buiten ons bereik. Wat daaruit volgt is wederom empirisch niet vast te stellen. We zien hier 't empirisme in een ander stadium treden.

De waarneming wordt in ons zelf opgesloten en we zouden van een inwendig of subjectief empirisme kunnen spreken. Het merkwaardige van dit empirisme is dat het eensluidend is met de beginselen van het subjectieve idealisme van BERKELEY met zijne grondstelling „alle zijn is waargenomen worden". Alleen beseft dit idealisme daarbij, dat het zijn dan ook louter schijn is en waarheid alleen voor het zuivere denken bestaat.

MACH heeft op deze wijze de natuurwetenschap tot empirische psychologie herleid [2]). Voor hem kan de natuurwetenschap slechts zijn een verbinding van gewaarwordingselementen, een verbinding, waartusschen zelfs geen causaal verband bestaat, immers dit worden wij niet gewaar. De natuurwetten worden voor hem de voor den huidigen stand der wetenschap meest „oecono-

1) MACH. Analyse der Empfindungen 3e. blz. 9.
2) l. c. blz. 259 en 260.

mische" samenvatting van gewaarwordingselementen [1]). MACH meent daarmee het groote voordeel der volkomen samensmelting van physische en psychische elementen en 't ware Monisme verkregen te hebben.

Geen wonder echter dat het de ontzetting van den echten physicus teweegbrengt, wanneer hij zijne reëele exacte kennis in een vage psychologie ziet opgaan. Wij kunnen met PLANCK meevoelen, dat het anthropomorphisme uit de natuurwetenschap moet worden uitgedreven en een zuivere relatie der reine natuurverschijnselen moet worden vastgesteld. Hoe dit inderdaad kan gebeuren zal ik straks nader nagaan.

In tweeden aanleg voert de gedachte van de noodzakelijkheid der voorstellingen ons tot het nominalistische standpunt van POINCARÉ. Voor hem hebben b.v. de voorstellingen, die wij in de meetkunde en de mechanica niet ontberen kunnen, het karakter van de meeste geschiktheid. Zij vormen een onderlinge conventie, waarvan de waarheid nimmer en uitteraard niet door waarnemingen is vast te stellen. Laat ons enkele conclusies uit zijn werken nader bezien.

Bij 't nagaan van den aard der meetkundige grondvoorstellingen zegt hij ons: „Een meetkunde kan niet meer waar zijn dan een andere, ze kan alleen gemakkelijker zijn" [2]). Van de mechanica zegt hij : „Zijn dus de wet van de versnelling, de regel van het samenstellen van krachten slechts willekeurige conventies ? Conventies ? ja, willekeurig ? neen. Dat zouden ze zijn, als men de experimenten uit het oog verloor . . . .

Het is goed dat men van tijd tot tijd onze aandacht weer eens vestigt op de experimenteele afkomst van deze conventies" [3]). Ook op het gebied der thermodynamica verzekert hij ons : „De grondbeginselen zijn vermomde conventies en definities" [4]).

1) l. c. 17.

2) La Science et l'Hypothèse, blz. 66. Vergl. ook blz. 91 en „La valeur de la Science", blz. 60.

3) La Science et l'Hypothèse, blz. 133.

4) l. c. blz. 165.

Wij zouden echter POINCARÉ onrecht doen wanneer wij hem in elk opzicht een nominalistisch of conventionalistisch standpunt toeschreven, een standpunt dat hij zelf te gelegenertijd [1]) gedeeltelijk bestrijdt in Le Roy, voor wien de geheele wetenschap slechts conventie is [2]) „une règle d'action" [3]), en wiens opvattingen zich aansluiten aan het anti-intellectualisme van BERGSON en 't agnosticisme van SPENCER.

POINCARÉ is te groot wiskundige, om bij de hypothesen, die slechts uit de (willekeurige) voorstellingen ontspringen, te blijven. Hij beseft terecht, dat de mathematische uitwerking der natuurkundige ondervinding boven deze toevalligheden uitgaat.

„De wiskunde moet ons een werktuig verschaffen, om de natuur te bestudeeren. Maar dat is niet alles. Zij heeft een philosophisch en, ik durf zeggen, een aesthetisch doel. Zij moet den wijsgeer de begrippen van getal, ruimte en tijd helpen doorgronden" [4]).

En van deze mathematische behandeling zegt hij ook:

„Maar wat wij de objectieve realiteit noemen, blijkt ten slotte bij ontleding te zijn, wat gemeenschappelijk is aan meerdere denkende wezens, en gemeenschappelijk zou kunnen zijn aan allen. Dit gemeenschappelijke kan, zooals wij zullen zien, niet anders zijn dan de door de wiskundige wetten uitgedrukte harmonie. Deze harmonie dus is de eenige objectieve realiteit, de eenige waarheid die wij kunnen bereiken" [5]).

Voor den wijsgeerigen beschouwer is het duidelijk dat het MACH'sche empirisme en het conventionalisme of nominalisme, zooals wij het gedeeltelijk bij POINCARÉ vinden, eenzijdige consequenties zijn van het Kantische kriticisme. Den oorsprong vinden wij bij HUME en KANT terug.

1) Vergl. 165, verder.
2) Valeur de la science, 213.
3) l. c. 218.
4) Valeur de la science, blz. 139.
5) Idem blz. 9.

MACH zegt zelf in zijne „Analyse der Empfindungen”, dat de Prolegomena van KANT een diepen indruk op hem gemaakt hebben (blz. 21), en evenzoo zien wij bij POINCARÉ, dat hij nu en dan zijne gedachten aan KANT toetst (La Sc. et. l'H. 23, 64.).

Het is echter in hoofdzaak de Kantische ervaringsleer, waarbij zij zijn blijven staan, zooals trouwens met vele Nieuwkantianen eveneens het geval is. Zij hebben met KANT begrepen, dat de grondbegrippen der ervaring niet op de onkenbare buitenwereld mogen worden toegepast, en dat van het ding op zich zelf niets bekend is.

Zij hebben echter niet de verdere ontwikkeling der Kantische gedachten gevolgd, om dit onvruchtbare besef te overwinnen.

„Ook KANT”, zegt terecht E. KÖNIG [1]), neemt een rij van oorspronkelijke gegevens als grondslag van de uitwendige en inwendige wereld aan, maar deze gegevens gelden bij hem alleen als *voorwaarden* der werkelijke gegeven ervaring en worden niet zelf weer als objecten der ervaring beschouwd. De gegevens der verschijnselen, die ons in de ervaring tegemoet treden, zijn altijd in een bepaald verband gegeven, m.a.w. wat vorm der aanschouwing was bij KANT wordt door AVENARIUS, MACH, OSTWALD e.a. wederom voor inhoud aangezien”.

KANT [2]) geeft hun in zooverre gelijk, dat het geen zin heeft, van een aan de verschijnselen „ten grondslag liggende”, eenvoudig niet ervaarbare, maar desniettemin gegeven werkelijkheid opzichzelf te spreken, ontzegt daarom echter den boven de ervaring uitgaande hypothesen en theorieën niet alle waarheidsgehalte en kenniswaarde, omdat hij à priori het begrip als een aan de aanschouwing gelijkwaardig middel tot kennis laat gelden en de idealistische gedachte niet door samensmelting met de sensualistische en empiristische in den wortel laat bederven”.

Ik haal dit daarom zoo uitvoerig aan, omdat wij bij

1) E. KÖNIG. KANT und die Naturwissenschaft, blz. 107.
2) l. c. 119.

KANT en de Nieuwkantianen reeds duidelijk de halfheid van het psychologisch positivisme en 't conventionalistisch agnostiscisme, waarheen het kritiscisme zoo gemakkelijk voert, zien aantoonen en afwijzen, maar tevens evenmin bij KANT en zijne moderne volgelingen de oplossing duidelijk en krachtig zien aanwijzen.

VON HARTMANN heeft den vinger juist op de wonde plek gelegd, wanneer hij [naar aanleiding van het boek van HERMANN COHEN, KANT's Theorie der Erfahrung,] opmerkt dat KANT zijn leven lang onvermoeid geworsteld heeft om te bewijzen dat en waarom het verschijnsel niet alleen verschijnsel heet maar ook werkelijk is, en niet alleen schijn, en dat deze geweldige worsteling de eigenlijke en ware inhoud van zijne Kritiek der zuivere Rede is [1]).

Wat KANT echter gezocht heeft vinden wij in HEGEL bereikt. De ervaring en de voorstelling naast het begrip bij KANT, de voorstelling opgelost in en tot begip bij HEGEL. Hoe zich dit proces voltrokken heeft kan hier niet verder worden aangegeven, maar vindt men meesterlijk uiteengezet in het Collegium Logicum van BOLLAND [2]).

Aan den eenen kant voert de MACH'sche inwendige ervaringsleer, die zich angstvallig onthoudt van vragen omtrent de buitenwereld, die gewaarwordingen veroorzaakt, en zich niet zou willen verheffen boven de gewaarwording om daarvan iets te begrijpen of een gedachte te uiten, tot een wanhopig illusionisme. Het psychologisch empirisme van MACH [3]) is de laatste poging om

1) E. v. HARTMANN. Kritische Grundlegung des Transcendentalen Realismus. blz. 34.

2) BOLLAND. Collegium Logicum. blz. 52—185.

3) Door het boven uitcengezette moge de lezer niet den indruk krijgen, dat MACH geheel en eenzijdig positivist is. Mag hij vooral in latere jaren het zwaartepunt gelegd hebben op deze zijde van de natuurkennis, zooals bij alle groote mannen, zoo zien wij te gelegener tijd ook bij hem de uitingen van een gezond evenwichtigen geest. Zoo zegt hij in zijn beroemd boek: „Die Mechanik etc." 5e blz. 321, Das Verdienst nach einem allgemeinen und ausgiebigern Gesichtspunkt in der Mechanik zuerst gesucht zu haben, kann Descartes nicht abgesprochen werden. Es ist dies die eigenthümliche Leistung des Philosophen, welche stets fruchtbar und anregend auf die Naturwissenschaft wirkt.

een zuivere ervaringsleer te handhaven na 't besef van de ondoorgrondelijkheid der reëele wereld.

Aan den anderen kant voert de analyse van POINCARÉ e. a. van de natuurwetenschap, die van grondvoorstellingen en axioma's uitgaat en bij hypothesen blijft, meedoogenloos tot het besef der willekeur en in de armen van een niet begrijpend agnosticisme.

Zijn wij nu inderdaad aan de onzuiverheid en willekeur der menschelijke voorstelling in de natuur gebonden of, als men wil, overgeleverd ? Is het alles zintuigelijke bepaaldheid ? Is de natuur voor ons slechts een schijn of is zij inderdaad verschijnsel ?

Om te beginnen hebben wij hier te denken aan de elimineering der zintuigelijke bepaaldheid door onderling en wederkeerig verband.

De inwerking op de zenuwen onzer zintuigen behoeven wij in de natuurkunde niet te kennen, waar het ons slechts om de betrekking der indrukken te doen is.

De breking der lichtstralen in 't oog en hunne werking op de elementen van 't netvlies, de voortplanting van den electrischen stroom door de zenuwen, is van geen noemenswaard belang bij het meten van lengten, waar wij de te meten voorwerpen in de onmiddellijke nabijheid van elkaàr vergelijken. De grenzen van hoofdstukken in de natuurkunde, in eersten aanleg door de zintuigen gesteld, zijn verbroken. De bepalende elementen zijn niet meer die der onmiddellijke zintuigelijke waarneming. Warmte, geluid, kleur zijn voor den physicus begrippen geworden, die niet meer direkt en alleen met de zenuwen van de hand, door de vezels van 't oor of de staafjes van 't netvlies bepaald worden.

Voor magnetisme en electriciteit en chemische werking bezitten wij zelfs geen waarnemingsorganen. Dit alles beteekent, dat de geest een hoogere eenheid zoekt, die boven de bepaaldheid der afzonderlijke zintuigen uitgaat. Hard kan een diamant voor mij zijn, zonder dat ik er ooit in pijnlijke aanraking mee geweest ben, wanneer

ik slechts zie, dat hij het glas doorsnijdt. Koud kan een vloeistof zijn, terwijl ik mij voortdurend bij de waarneming ervan behagelijk warm gevoel, wanneer ik den thermometer laag zie staan. Hoog kan een toon zijn, zonder dat mijn oor hem heeft waargenomen, wanneer ik kan tellen, dat zijn trillingsgetal groot is. Ligt daaraan evenwel niet onbewust een vroegere onmiddellijke gewaarwording ten grondslag, hoor ik mij tegenwerpen? Inderdaad, maar de werkzame eenheid van onzen geest heeft de afzonderlijke gegevens der specifieke gewaarwording in eenheid samengevat. Voor hem is het warmteverschijnesl niet alleen meer een op zich zelf staande prikkel, maar veel meer iets, waarbij tevens het oog een uitzetting of andere verandering waarneemt; een geluid is voor hem niet alleen een met het oor gehoorde toon, maar tegelijkertijd een direct te voelen en met het oog te aanschouwen beweging.

En de vergelijkende samenvatting, de verbinding van twee afzonderlijke gewaarwordingen kan zelfs voor den strengsten empirist toch niet opnieuw een feitelijke gewaarwording zijn, en 't feit alleen, dat hij naar verbinding vraagt, wijst op iets anders in onze kennis dan gewaarwording alleen.

Hetzelfde lot ondergaat de voorstelling. Zij heeft immers iets willekeurigs. De elementen der voorstelling zijn altijd aan de feitelijke ervaringen ontleend en zij zelve is daaruit opgebouwd, mogen deze feiten geidealiseerd en gezuiverd zijn, en moge hunne verbinding anders zijn dan in de werkelijkheid. Wanneer de grondvoorstelling of hypothese goed is, geeft zij ons de geordende rij der geidealiseerde feiten. Haar goed recht kan zij echter zelf niet waar maken. Thans moet het zuivere begrip ingrijpen.

Het ideaal der natuurwetenschappen, U vindt het door velen harer grootste vertegenwoordigers, Oerstedt, Helmholtz, Planck, Poincaré, ten duidelijkste uitgedrukt. Het is, de eenheid te brengen in de ver-

scheidenheid der verschijnselen. Is de eenheid nog voorstelbaar? In hare alzijdigheid en onzakelijkheid is zij slechts denkbaar. Op het gebruik der zuiver quantitatieve begrippen behoef ik U nauwelijks te wijzen; de mathematische natuurkunde is een wetenschap, die bij uitstek bloeit. En evenmin behoef ik U nader aan te toonen, dat een omgekeerde verhouding of een machtsverhouding geen voorstelbaar ding of feit meer is. De groote beteekenis der wiskunde voor de natuurwetenschap wil ik U thans niet uiteenzetten; ik heb nu Uw aandacht te vragen voor meer, waartoe het zuivere begrip ons aanleiding geeft. De beteekenis daarvan wordt minder bewust geweten en minder openlijk erkend.

Immers is het beginsel der analogie, waarvan de natuurwetenschap zich met zoo ontzaglijk veel resultaat heeft bediend, niets anders dan 't logische grondbegrip der identiteit [1]). Van denzelfden oorsprong is de toepassing van het beginsel der symmetrie, waarbij niet altijd aan meetkundige voorstelling behoeft te worden gedacht. Dit beginsel is b. v. bij de ontwikkeling der moderne electromagnetische theorie van groot belang geweest [2]).

De stof in 't algemeen en het ding in het bijzonder zijn logische begrippen zonder welke de moderne natuurwetenschap niet zoude zijn ontstaan; de stof is voor den eenheid zoekenden geest de blijvende draagster der verschijnende vormen en het ding is de gedachte eenheid van de verscheidenheid der eigenschappen. Zonder, bewust of onbewust, deze begrippen aan de verschijnselen ten grondslag te leggen, zouden de waarneming en de voorstelling zich in de veelheid der vormen en eigenschappen als in een chaos van onsamenhangende verscheidenheid verwarren. Wij kunnen wel meenen, dat deze begrippen wel vanzelf en onbewust worden ge-

1) Vergl. M. PETROVITCH. „La Mechanique des Phénomènes fondée sur les Analogies". blz. 5.

2) Comment ce triomphe a-t-il été obtenu? C'est que MAXWELL était profondément imprégné, du sentiment de la symétrie mathématique. POINCARÉ. (Val. d. l. Sc. 145.)

bruikt, maar, zou ik er bij willen voegen, dan ook onbewust misbruikt. De zelfstandige aanduiding van verschijnselen en eigenschappen zelf heeft den natuurwetenschappelijken onderzoeker langen tijd langs dwaalwegen gevoerd. We behoeven slechts de uitdrukkingen geluidstof, warmtestof, phlogiston, e. d. te noemen, om deze dwaalvoorstellingen in herinnering te brengen. Maar zijn wij ons in den huidigen tijd wel bewust, in hoeverre het geoorloofd is, ons den aether, de electrische lading e. d. te verzelfstandigen? *Bewust* logische kennis der begrippen stof en vorm, ding en eigenschappen, kan ons hier alleen voor dwaling vrijwaren.

Het atoombegrip, waarvan de moderne natuurwetenschap zich met zoo groot succes heeft bediend, het is een logisch begrip, waarvan wij de kiemen reeds in de Grieksche wijsbegeerte terugvinden. Atomen zijn de materieele eenheden, waarin we de stof als geheel verdeeld denken. Het begrip heeft in dezen weder den weg gewezen, mogen wij ook gemakkelijk een voorstelling ervan hebben gevormd, mogen wij zelfs in den tegenwoordigen tijd de onmiddellijke sporen der atomen waarnemen. Vergeten wij echter niet, dat het voorgestelde atoom het geïdealiseerde waargenomen stoffelijk lichaam is, en de atomen, zooals wij ze in de berekening gebruiken, geen waarneembare atomen zijn. Wanneer het ons immer gelukt, het zoogenaamde atoom waar te nemen, dan zal het blijken dat het ideaal een illusie is. Wij zullen dan waarnemen lichaampjes van ingewikkelden bouw en beweging en de problemen, waarvoor het atoom ons stelt, zullen van verdubbelde moeilijkheid zijn. De illusie van het ondeelbaar eenvoudige is overigens reeds verloren en 't begrip is reeds voorgegaan, 't atoom als een geheel systeem, in *zijne* eenheden opgelost te denken en voor te stellen.

Naar aanleiding van een vroegere uiting heeft iemand mij eens gevraagd, waarom ik niet aan atomen geloofde. Integendeel heb ik de onontbeerlijkheid van het atoom (materieele eenheid als deel van een systeem) betoogd,

maar slechts gewaarschuwd, het geïdealiseerde atoom van onze voorstelling in de natuurkundige theorieën met de ingewikkelde, ongelijke dwarrelende lichaampjes der natuur te vereenzelvigen.

Het mag ons wel eens verwonderen, dat BACO en anderen in zijn tijd met alle krachten hebben moeten strijden, om de onontbeerlijkheid van waarneming, experiment en ervaring te doen beseffen, nog meer misschien dat onderzoekers vóór hem dit voor ons vanzelf sprekend middel tot kennis niet hebben gebruikt. Maar wij moeten niet vergeten, dat het logisch apparaat der gedachte eerst heeft moeten ontstaan, vóór dat ervaring mogelijk was. De scholastieke wijsbegeerte met haar fijne en subtiele onderscheidingen heeft het instrument der gedachte moeten scherpen. Het is de noodzakelijke voorwaarde geweest, waardoor het waarnemingsorgaan van den modernen Europeeschen onderzoeker is ontstaan. Bij Kaffers en Papoea's, wier geestvermogens niet zuiver logisch ontwikkeld zijn, is wetenschappelijke ervaring in 't geheel niet te verwachten.

De ontwikkeling van het krachtbegrip is in de natuurkunde van zeer veel beteekenis, en vloeit voort uit de logische begrippen van grond en gevolg, oorzaak en uitwerksel, en het is geen toeval, dat een van de groote mannen der natuurwetenschap, aan wien wij veel in de ontwikkeling van het krachtbegrip hebben te danken, tegelijk de beteekenis van de denkwet van den toereikenden grond heeft leeren kennen.

Mag nu de kracht de door ons *voorgestelde* aanleiding der waargenomen verschijnselen zijn, het zuivere begrip der oorzaak heeft haar doen ontstaan.

In de natuur hebben we echter niet alleen met eenzijdig werkende oorzaken te doen, die zich in gevolgen oplossen ; de gedachte herkent aan het gevolg immer de oorzaak terug ; het waarnemen en beschouwen der gevolgen is de oorzaak van de oorzaak zelf. Het veroorzaakte gevolg is in de natuurwetenschap de maat voor de oorzaak.

In plaats van een verdwijnen der oorzaken in de gevolgen hebben wij in de wisselwerking de blijvende eenheid te erkennen als substantie, die wij in de natuurkunde energie hebben leeren noemen. Toen de illusie der substantieele stoffelijkheid der verschijnselen in het midden der vorige eeuw verdween, heeft de naar blijvende geldigheid zoekende geest de energie als de ware substantie leeren kennen, een gedachte die, van DESCARTES en SPINOZA af, zich zonder ophouden in de geesten van den nieuweren tijd is blijven ontwikkelen.

Thans is de moderne natuurkunde reeds zoover gekomen de ware substantieele energie weder in atomen voor de verbeelding te verzakelijken. Of zij daarbij wel immer bewust logisch te werk gaat? Hier mogen wij ons wel eens het woord van HELMHOLTZ herinneren.

„Nadert het wetenschappelijk onderzoek zoodanige grenzen, dat het twijfelachtig wordt, of de optredende moeilijkheden aan de stof of aan het gebrek der methode moeten worden toegeschreven, dan moet die kritiek (der methode) ingrijpen. Wij moeten het instrument onderzoeken, waarmee wij werken" [1]).

Wat ik U hier zoo kort mogelijk schetste, zijn eenige logische begrippen en verhoudingen, die ik U later, naar ik hoop, nader en duidelijker mag ontwikkelen. Thans heb ik getracht U aan te wijzen dat logische beginselen, misschien voor het oog van den oppervlakkigen beschouwer meer verborgen, maar daarom met niet minder noodzakelijkheid, in onze natuurkennis werkzaam zijn. Dat wij in de moderne theorieën in vele gevallen het gebied, dat HELMHOLTZ aanduidde, genaderd zijn, ziet men in de uitbreiding der mechanische relativiteitstheorie tot de electrodynamische verschijnselen. Hier worden wij telkens gesteld voor een dieper gaande analyse van ruimte, tijd en beweging.

Een ander niet minder belangrijk vraagstuk, dat heden ten dage de geesten beweegt, is dat der entropie

1) HELMHOLTZ. Einleitung zu den Vorlesungen über Theoretische Physik. blz. 1 en 2.

en de herleiding van dit begrip tot waarschijnlijkheid en onomkeerbaarheid. In zijn „Acht Vorlesungen über theoretische Physik", een werk, dat voor een groot gedeelte aan dit probleem gewijd is, zegt PLANCK dat de verdeeling in omkeerbare en niet-omkeerbare processen in de natuur een veel meer diepgaande is, dan bijv. die tusschen mechanische en electrische processen, en met meer recht een aanleiding tot indeeling geeft van alle natuurkundige processen [1]).

Het is wel wonderlijk dit te hooren betoogen door een man, die overtuigd is, dat ons wereldbeeld geen erkenbaar onderscheid mag hebben met de natuur zelf. Het is toch duidelijk dat deze verdeeling niets anders inhoudt, dan een verdeeling in reëele processen in de natuur, die altijd onomkeerbaar zijn, en ideëele, gedachteprocessen, die omkeerbaar kunnen worden begrepen en voorgesteld. In hoeverre nu de waarschijnlijkheid van de niet-omkeerbare processen moet worden nagegaan, is reeds vóór PLANCK door den wijsgeer v. HARTMANN veel helderder ingezien en duidelijker betoogd. „Het zal de taak der toekomstige natuurkunde zijn het beginsel der quantitatieve nauwkeurigheid ook op de berekening der waarschijnlijkheidscoëfficienten, van inductieve wetten en oorzaken toe te passen en bij iedere hypothese te bepalen, hoe groot de waarschijnlijke fout van de voor haar berekende waarschijnlijkheidscoëfficient is" [2]).

Het zuivere begrip is een noodzakelijk element in de ontwikkeling onzer natuurkennis, die ik heden als drieledig schematiseerde. Geen dezer elementen kan te veel worden ontwikkeld.

Het vernuft en de nauwkeurigheid in de waarneming in onze dagen dwingen onze bewondering af. Terecht mag geen natuurwetenschappelijk gevormd mensch zich aan actieve deelname, zij 't ook elementair, onttrekken.

De voorstelling en de hypothese, zijn zij gerechtvaar-

1) PLANCK. Acht. Vorl. blz. 20, vergl. ook blz. 105.
2) E. v. HARTMANN. Die Weltanschauung der modernen Physik. 222

digd, hoort men telkens opperen. 't Blijft een vraag voor allen die ze niet in begrip weten of willen oplossen.

We kunnen echter gerust zeggen, dat zij onmisbaar zijn. Het kan ons in samenvattende theorieën nimmer om de beschrijving der afzonderlijke feiten alleen te doen zijn. De voorstelling geeft ons de van bijomstandigheden gezuiverde, geïdealiseerde feiten, (het volkomen elastische lichaam, de volkomen bewegelijke vloeistof, het ideale gas, de regelmatige uitzetting, de ongedempte trilling, de magneetpool), zooals zij in de natuur niet voorkomen. Zij stelt deze tot een ordelijk, misschien aesthetisch, geheel samen. Het is de gave van het dichterlijke genie dit te kunnen. Het is hier, dat wij de divinatorische kracht, de intuïtie aan 't werk zien, haar ontdekkingen zien doen, haar uitvindingen zien scheppen. Wij kunnen hier geen regels ter oefening geven, wij kunnen slechts meenen dat een litteraire, in 't algemeen aesthetische, vorming den natuuronderzoeker niet mag ontbreken. Wellicht zal ons de psychograpische studie, zooals die door Ostwald over eenige groote mannen als Helmholtz, Mayer, Davy, Faraday uitmuntend is begonnen, goede diensten kunnen bewijzen. Op die wijze wordt de geschiedenis der natuurwetenschappen een belangwekkend en vruchtbaar element in onze vorming.

Logisch mathematische ontwikkeling? Een natuuronderzoeker kan haar slechts te weinig hebben. Telkens wordt ons in het onderzoek ons te kort voelbaar. Overal en door ieder wordt hare noodzakelijkheid erkend.

Logisch begrip en metaphysische kennis in het algemeen?

Er was een tijd dat de wijsgeer de natuuronderzoeker en de natuuronderzoeker de wijsgeer was. Ik behoef U slechts de namen van Plato, Aristoteles, Descartes, Baco, Spinoza, Leibniz, Kant, Euler, Oerstedt te noemen. De toepassing van logisch en metaphysisch begrip in de natuurwetenschap was voor hen vanzelf sprekend.

In den nieuweren tijd is het quantum menschelijk weten onmatig uitgedijd en 't intellectueele menschelijk

bevatten en kunnen is in dien groei verre achter gebleven.

De werkzaamheid van den geest is daardoor versplinterd. Meer dan vermeerdering van positieve gegevens is ongetwijfeld vereenvoudigiging van methode en samenvattend begrip daarom thans noodig.

In de middeleeuwen heeft de geest honger geleden, thans zijn wij bezig ons te overladen aan de gegevens der waarneming. Toen had hij geen inhoud, laten wij nu toezien dat hem weldra niet de vorm ontbreekt.

De saambehoorende functies der kennis hebben zich te veel eenzijdig moeten ontwikkelen. De experimenteele natuurkunde heeft zichzelf een plaats veroverd.

De waarde der mathematische natuurkunde wordt overal hoog geschat en zij heeft aan elke universiteit haar recht bewezen en verkregen.

De logische ontwikkeling der natuurbegrippen is ver achtergebleven en begint pas te ontkiemen. Ook zij behoort echter hare rechtmatige plaats in te nemen om 't evenwicht te herstellen.

Dat zij haar recht van bestaan heeft, mag U straks duidelijk geworden zijn. Uit vroegere eeuwen zijn geen bewijzen meer noodig. De werken van mannen, die ik U zooeven noemde, zijn genoeg om 't duidelijk te maken. Laat mij een paar belangrijke ontdekkingen uit de 19de eeuw nog noemen.

In 1820 heeft Oerstedt het verband tusschen magnetisme en electriciteit ontdekt. Behalve uitmuntend waarnemer was hij in de eerste plaats natuurphilosoof en bovendien nog dichter, het type van den geheelen natuurkundige.

Hij heeft met de Duitsche klassieke wijsgeeren meegeleefd en meegedacht. Hij had de natuurphilosophie van Schelling in zich opgenomen en verwerkt. Zijne ontdekking is de aanleiding geweest tot een ontwikkelingsperiode, waarvan de snelheid van groei en rijkdom van inhoud voor dien nimmer hun gelijke heeft gehad. In een van zijne natuurphilosophische voordrachten zegt hij naar aanleiding van zijne ontdekking: „Ieder weet

dat de denkende natuurbeschouwing de ontdekking van het electromagnetisme reeds lang geëischt heeft" [1]).

In dezelfde rede merkt hij nog op: „De chemische natuurwetten zijn evengoed de wetten van de Rede als de mechanische en staan daarmede in een zoodanigen innerlijken samenhang dat ze als een begripseenheid moeten worden opgevat".

Dat bij hem het besef zeer levendig was dat de rede de inwendige drijfkracht is bij 't natuuronderzoek, wij zien het uit zijn werk.

„De keten der natuurwetten, die in hare werkzaamheid het wezen van alle dingen is, moet dus als een natuurgedachte of beter een natuuridee opgevat worden. En daar alle natuurwetten samen eene eenheid vormen, is de geheele wereld de uitdrukking van een oneindige alles omvattende Idee. Nu begrijpen wij pas goed, hoe wij met de Rede de natuur kunnen doorgronden, want dit komt op niets anders neer, dan *dat de Rede zich zelve in de dingen weder terugvindt*" [2]).

Een tweede voorbeeld wat het logische en metaphysische begrip vermag, zien wij bij J. ROBERT MAYER. Geneeskundige, niet in de gelegenheid zelf proeven te doen, zelfs met de gebruikelijke begrippen en terminologie niet overal voldoende bekend, heeft hij uit kracht van logische en metaphysische begripsverhoudingen het eerst de wet van behoud van arbeidsvermogen uitgesproken en heeft daarmee den geest, die naar eenheid in de natuur zoekt, den grootsten stap vooruit gebracht, dien hij ooit gedaan heeft.

De grondgedachte van MAYER in zijn eerste stuk is zuiver logisch geweest; ze luidt: krachten zijn oorzaken en daarom is daarop geheel van toepassing de grondstelling: *causa aequat effectum* [3]).

---

1) OERSTEDT. De geheele wereld is één rijk der Rede. Uit het boek: Der Geist in de Natur. Duitsch van KANNEGIESER, 3e. I blz. 149.

2) OERSTEDT. De geest en het wezen van de algemeene Natuurleer, l. c. II. 8.

3) J. R. MAYER. Die Mechanik der Wärme blz. 3.

Ook zijn tweede artikel zien wij aanvangen met gelijke overwegingen. „*Ex nihilo nil fit. Nil fit ad nihilum*" [1]).

Het doet zeer eigenaardig aan hierover bij MACH [2]) te lezen, voor wien alle metaphysica uit den booze is: „Heeft men MAYER verweten, dat hij van te algemeene, natuurphilosophische en „metaphysische" beschouwingen is uitgegaan, zoo geldt dit zeker in nog meerdere mate van COLDING's [3]) overwegingen, omdat de krachten van een geestelijken aard zijn — meent COLDING — worden ze niet vernietigd maar alleen getransformeerd".

De natuurkundigen, die, vooral in dien tijd, maar er zijn er nu nog, meenen dat alle wijsbegeerte en logica onnoodig, onnut, misschien zelfs schadelijk is, hebben 't in MAYER en COLDING onvergeeflijk gevonden dat hunne belangrijke resultaten uit logisch metaphysische overwegingen ontstaan waren. Wij staan hier voor de bekrompenheid der zienswijzen, die helaas met den bovengenoemden groei en differentiatie gepaard gaan.

Wat zou de waarneming zijn zonder de idealiseering van de voorstelling en de zuivering en ordering van de rede. Het dogmatische empirisme of naïeve realisme is de ongeëvenredigde schatting van een onzer geestelijke faculteiten. Dat de natuurwetenschap er heden ten dage vol van is, behoef ik U niet nader aan te wijzen.

Het eenzijdiglijk opstapelen van voorstelling op voorstelling, hypothese op hypothese kan slechts leiden tot conventionalisme of niet begrijpend agnosticisme. Wij kunnen niet weten! Dogma van den twijfel, waartoe in onzen tijd zoo menig natuurwetenschappelijk ontwikkeld mensch uit gemis aan metaphysisch en logisch inzicht gevoerd wordt.

Logisch apriorisme, d.w.z. het construeeren der wereld

---

1) J. R. MAYER. Die organische Beweging (in Die Mechanik der Wärme 19).

2) MACH. Die Principiën der Wärmelehre, blz. 239.

3) COLDING, chef-ingenieur van Kopenhagen, leerling van OERSTEDT, hield zich ook reeds in 1843 met onderzoekingen omtrent de wet van 't behoud van arbeidsvermogen bezig.

uit de zuivere gedachte, het is uit den tijd der middeleeuwen, de scholastiek, die in onzen tijd slechts voortleeft in dienst van het Roomsch-Katholicisme. Het is in die wereld dat de mensch de natuurverschijnselen uit de dogmata zijner gedachte meende te kunnen scheppen. Het zijn alle de standpunten van de onevenredig ontwikkelde natuurkennis.

Een OERSTEDT, voor wien de redewetten tegelijk de wetten van 't heelal waren, zegt ons tegelijkertijd: „uit deze (voorafgegane) voorbeelden is het duidelijk, hetgeen de philosophie streng bewijst, *dat ieder goedgeregeld onderzoek, ook van een beperkt vraagstuk, ons een deel van de eeuwige wetten van het geheele oneindige onthult*" [1]). Het is een kostbare raad voor hen, die op het detailonderzoek neerzien en tegelijkertijd een antwoord aan hen die meenen dat logische en metaphysische ontwikkeling den onderzoeker de liefde voor het detailonderzoek doet verliezen. Ook in een man als HERTZ leeren wij den geheelen natuuronderzoeker kennen, nauwkeurig waarnemer, met een geniale intuïtie, goed wiskundige, tevens vinden wij in zijn werk de bewijzen van logische ontwikkeling en juiste waardeering der zuivere rede en der metaphysica. „Geen tegenwerping, die in 't algemeen indruk op onzen geest maakt, kan daardoor op zijde gezet worden, dat zij metaphysisch genoemd wordt; ieder denkende geest heeft behoeften, die de natuuronderzoeker gewoon is metaphysisch te noemen" [2]).

Op een andere plaats zegt hij: „In de gerijpte kennis hebben wij op logische zuiverheid in de eerste plaats te letten [3]).

Nog talrijke aanwijzingen zou ik U willen geven uit het werk der groote mannen van de natuurwetenschap, die U de volheid hunner kennis zouden doen zien. Het

---

1) OERSTEDT 6.

2) HERTZ. Die Prinzipiën der Mechanik. 28. DUHEM. La Théorie Physique. blz. 11 zegt zelfs: „....la Physique théorique n'est pas une science autonome; elle est subordonnée à la Métaphysique.

3) l. c. blz. 11.

volgen van hunne gedachten is een altijd vloeiende bron van geestelijk genot en opwekking tot eigen werkzaamheid. Er is echter nog een ding dat ik wil toevoegen.

Het logische proces der kennis verwerkelijkt zich in den tijd, historisch, in de ontwikkeling der wetenschappelijke theorieën; niet alleen in 't algemeen als geestelijke strooming eener generatie maar ook in het bijzonder in elken zuiveren en goed geordenden gedachtegang van den afzonderlijken mensch. Het is dit diepe en vèrstrekkende besef dat wij aan HEGEL hebben te danken.

Het ontstaan der natuurkundige theorieën in den loop der tijden, de samenhang der logische begrippen, zij kunnen en moeten ons den sleutel geven voor elk gedachtenproces dat zich in ons ontwikkelt.

Het drieledige schema dat ik heden voor U ontwikkelde is tegelijk het schema van de wording der natuurkundige theorie.

De gewaarwording van verschijnselen vormt den aanvang, de voorstelling of hypothese geeft ons het zuivere en geïdealiseerde feit en geeft aanleiding tot de opzettelijke zorgvuldig omstandigheden kiezende waarneming. De logische veralgemeening der zuivere ideale feiten vormt de theorie en hare wetten. En dit proces sluit zich weer in en keert weer in zich zelf terug met de verifieerende proef. Dit is het proces van het volledige in zich zelf sluitende natuurbegrip. Zij vangt niet aan met onbewezen grondstellingen en verloopt niet tot agnostische wanbevrediging. Zij erkent de eenzijdigheid der afzonderlijk vastgehouden standpunten.

Ik kan niet nalaten hier een oogenblik te gedenken het groote voorrecht, ja wellicht voor mijne beperkte capaciteit te groote voorrecht, drie leermeesters gehoord te hebben, die voor mij de verschillende faculteiten van 't menschelijk weten en kunnen zoo schitterend vertegenwoordigen.

KAMERLINGH ONNES, de man van de daad, waarnemer van uiterste zorgvuldigheid, met 't devies: „meten doet

weten", en tegelijk bezield door een dichterlijken geest, die immer problemen schept en met onverzettelijken wil oplost.

Lorentz, de geniale ontwerper van verschillende nieuwe theorieën, dien wij nog kort geleden hoorden zeggen dat de gedurfde onderstelling dikwijls succes heeft, maar die tegelijk voorzichtig en logisch zuiver alles tot de grootst mogelijke helderheid en klaarheid verwerkt.

Bolland, de diepzinnige logicus, maar tegelijk immer overweldigend door den rijkdom zijner positieve kennis. Zij samen en ieder alleen zijn voor mij het bewijs van de grootheid van 't menschelijk vermogen, en tegelijk een prikkel tot arbeid.

Er beginnen zich teekenen te vertoonen dat de Natuurwetenschap de heerschappij der geesten zou kunnen verliezen. Hier en daar gaan stemmen over hare grenzen op. De roes van het materialisme is reeds een tijdlang voorbij. Men hoort nu en dan nog de stem van een enkele, die alle raadselen van den geest „natuurwetenschappelijk" zou willen oplossen, maar bij de groote mannen der huidige wetenschap hooren wij zulke pretenties niet meer. Hunne uitingen zijn voorzichtig, sceptisch, ja angstvallig geworden. Het groote nut kan niemand der natuurwetenschap ontzeggen, maar de oprechte dienaren mag dit nut wel eens beklemmen. De werkzaamheid van den geest in de wetenschap streeft nog naar iets hoogers: het ware. Dit groote doel ontgaat haar, zoo zij zich te eng aan het vak houdt, het oog immer *naar buiten* richt en aan eigen innerlijke geestelijke werkzaamheid onachtzaam voorbij gaat.

De trotsche hoovaardigheid, waarmee de natuurwetenschap zich een tijdlang van de wijsbegeerte heeft verwijderd, begint echter te verminderen nu zij overtuigd wordt de levensraadselen, waarvoor ook de natuuronderzoeker in zijne wetenschap immer te staan komt, alléén niet te kunnen oplossen.

Er zijn reeds vele teekenen van verzoening, zooals ik

in den beginne reeds zeide. Ook van den kant der wijsbegeerte wordt de wensch daartoe steeds levendiger. Talrijke proeven zien wij van philosophen, die de vruchtbare methoden der natuurwetenschap trachten te ontleden en in zich op te nemen. Geen wetenschap is ook misschien meer geschikt om de geestelijke werkzaamheid van den mensch te erkennen dan deze, waar het werkzame subject geplaatst is voor het werkelijk objectieve gegevene, om zich daarin weer te vinden. Dit is het wat aan het exacte natuuronderzoek een ideëele beteekenis kan geven.

Het is in bovengeschetsten geest dat ik de beginselen, de methodes, de geldigheid der natuurwetenschap zou willen behandelen en ik zal U, wanneer gij belangstelling daarvoor hebt, daarbij aansporen nimmer te vergeten dat waarnemingen, voorstellingen, hypothesen theorieën, logica, allen hare verbandhoudende waarde hebben en wij geen empiristen, nominalisten of aprioristen hebben te zijn, maar dat het natuurbegrip moet ontwikkeld worden in een voortdurend zich verkeerend besef van absoluut relativisme, dat zich bewust is van de *betrekkelijke* geldigheid maar ook van de betrekkelijke *geldigheid* van ieder deel van onze drieledige natuurkennis.

OVER HET GEVOEL

DOOR

Dr. H. T. DE GRAAF.

---

1. Plaats van het gevoel in het zieleleven.

Waar in den titel wordt gesproken van gevoel zonder meer, daar denken wij aan de voor ons zoo gewone, maar toch niet oude onderscheiding der zielsinhouden naar verstand, gevoel en wil.

Dergelijke onderscheidingen zijn er vele in den loop van het denken gevormd. Zij mogen eenige klaarheid kunnen brengen, licht laten ze ook tezamen staan, wat ternauwernood bij elkander behoort.

In die onderscheidingen komt niet steeds het gevoel als zoodanig voor. Men aarzelt, waar men gevoelens moet onderbrengen bij Plato's onderscheiding in λόγος, θυμός en ἐπιθυμητικόν (φιλοχρήματον). Verder gaat b.v. de aan Plato herinnerende onderscheiding in 1 Thessal. 5 : 23 van een goddelijk πνεῦμα en een menschelijke ψυχή van een gezichtspunt uit, waarbij meer waardeering dan verklaringsbehoefte te bespeuren valt.

Maar zelfs, waar de bepalingen voor wetenschappelijk gebruik zullen dienen, vinden wij het gevoel niet steeds. In de onderscheiding naar geest, gemoed en wil (karakter) kunnen wij gemoed niet zonder meer door gevoel vervangen.

De afzonderlijke plaats heeft het gevoel in de nieuwere psychologie vooral in de 18e eeuw veroverd. Aan

TETENS wordt een belangrijk aandeel in deze overwinning toegeschreven.

Volgens DESSOIR [1]) onderscheidde TETENS tusschen gevoel (als receptiviteit), voorstellen en denken, is de zaak dus anders dan meestal wordt medegedeeld.

De intrede van het gevoel in de psychologie beteekende niet alleen een wetenschappelijke wijziging. Zonder n.l. den naam van het gevoel juist telkens te noemen, is er over de waardeering van het gevoel voortdurend strijd gevoerd, vooral in verband met het godsdienstig en het zedelijk leven. Rede en wil waren voor het hoogere leven het normale; van de Stoa af met haar onderschatting van de πάθη, tot aan den strijd tegen het „enthusiasme" van LOCKE, is het gevoel door de wetenschappelijke republiek onrechtvaardig bejegend [2]).

SHAFTESBURY evenwel neemt het op voor a noble enthusiasm, HUME toont aan, dat de zelfbeheersching van den „redelijken" mensch verband houdt met „calm passions", TETENS en de zijnen en daarna SCHLEIERMACHER, en in andere richting ook LEIBNIZ, komen tot een beschouwing van het zieleleven, waarin het gevoel meer als normaal wordt aangezien, ook met betrekking tot het zedelijk en godsdienstig leven.

In al het bovenstaande moet men wel terugdenken aan de plaats, die het gevoel had in ARISTOTELES' leer der affekten. De affekten bevatten òf meer lust òf meer onlust, en zijn bedenkelijk, omdat zij het oordeel vervalschen kunnen [3]).

---

1) ABRISS einer Geschichte der Psychologie, 1911.

2) In de Cartesiaansche school, b.v. bij MALEBRANCHE, is het vooral het lichamelijk karakter van het gevoel in tegenstelling met den reinen geest, dat de geringe waardeering ten gevolge heeft. Vgl. behalve de Recherche van MALEBRANCHE zijn Traité de morale: (1e deel XIII § 7) „Les passions qui sont très sagement établies par rapport à leur fin, savoir la conservation de la santé et de la vie, l'union de l'homme avec la femme, la société, le commerce, l'acquisition des biens sensibles, sont extrêmement contraires à l'acquisition des vrais biens, des biens de l'esprit, des biens dus à la vertu et au mérite, etc.

3) Misschien doe ik een' enkelen lezer genoegen met de aanwijzing van een goede vertaling der Rhetorica, waarin de affektenleer is te vinden: J. E. C. WELLDON, the Rhetoric of Aristotle, Londen 1886.

Tot den nieuweren tijd is deze leer vooral gekomen in den scherperen vorm, dien de Stoa haar gaf.

Maar voortdurend is het gevoel tezamen behandeld, zooals bij ARISTOTELES, met de affekten.

De strijd over de waardeering van het gevoel is zeker nog niet ten einde. Wij zullen later gelegenheid hebben, hierop terug te komen.

Veel kan echter gewonnen worden, zoowel in wetenschappelijk opzicht als voor de waardeering, wanneer wij ons houden aan een vaste terminologie.

2. Terminologie. — De moeilijkheid is, dat elke terminologie min of meer samenhangt met een totale opvatting van het zieleleven. Toch is er wel een en ander als gemeenschappelijk resultaat aan te merken, waarvoor dan ook vaste termen kunnen worden gebruikt.

Zonder dus iets te willen *verklaren*, geven wij in deze paragraaf eenige termen, zooals die ook bij verschillende filosofische opvatting in gebruik zijn.

We doen dit aan de hand van enkele eenvoudige voorbeelden.

De zonnezomer van 1911 geeft aan menigeen b.v. de herinnering aan een aangenaam bad. Iemand richt nu zijne gedachten op zijn toestand tijdens zulk een bad.

Zijn toestand bevatte een aantal belemmeringen door het water; hij moest krachtiger ademhalen, de bewegingen van de armen en beenen tijdens het zwemmem trachtten ook zulke belemmeringen te overwinnen; lichte golfslag tegen de bovenborst vergezelde het glijden door het water.

Wat hier door iemand beschreven werd over zijn toestand, zijn *gewaarwordingen*. Ze gevoelens te noemen, is verkeerd, want het brengt licht verwarring.

Op een snikheeten dag kwamen dan ook vergelijkingsprocessen voor; de belemmeringen waren lichter dan tijdens de wandeling naar de badplaats, de bewegingen vrijer, de temperatuur dragelijker. Zulke *vergelijking*

van *gewaarwordingen* moet ook liever niet gevoel worden genoemd.

Tijdens deze gewaarwordingen heeft de zwemmer een aantal aangename *gevoelens*, en ook een algemeen licht aangenaam *gevoel, lust.*

Soms werden deze *gewaarwordingen met lustgevoel* onderbroken door een gewaarwording over koude, gepaard met onlustgevoel.

Hij verklaart het dan : ik ga door een koude waterlaag. Hij komt tot de gedachte van kramp, tot een gedachte van mogelijk gevaar. Naast zijn reeds weer aangename gewaarwordingen, nu hij de koude laag voorbij is, is er in hem een *onaangenaam gevoel,* niet door de koude, maar door de gevaargedachten veroorzaakt. Deze *onlust* heeft een andere oorzaak dan het gewaarwordingsgevoel, of liever zij behoort in een andere *gevoelsformatie* (Gebilde) dan de gewaarwordingslust- en onlust.

Deed iemand in dien zelfden zomer een langen wandeltocht, dan kwam er tenslotte een onaangename dorstgewaarwording, een gevoelsformatie, waarin ook weer *onlust* aanwezig was.

Zoo kan ik lust en onlust onderscheiden als *elementen* in alle *gevoelsformaties.* Zulke gevoelsformaties wil ik in 't vervolg *aandoeningen* noemen. Lust en onlust heeten dan in engeren zin *gevoel.*

Wanneer iemand nu, lang daarna zijn aandacht richt op die voorbijgegane zielstoestanden, zich deze herinnert, heeft hij een aantal *voorstellingen* van voorbijgegane aandoeningen ; daarover nadenkende, kan hij van die aandoeningen zekere *kennis* verkrijgen.

Het is niet noodig, dat de aandoeningen zelf weer opkomen, maar het is ook niet onmogelijk [1]).

Het woord aandoening is een afkorting van gemoedsaandoening, affectus animi. In de Kritik der r. Vernunft begint KANT zijne Ästhetik o.a. met de woorden : „die Anschauung findet aber nur statt, so fern uns der

1) Hierover is een goed stuk van HELEN WODEHOUSE in Mind, Oct. 1910. The apprehension of feeling.

Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum (uns Menschen wenigstens) nur dadurch möglich, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficire". Het is duidelijk, dat Gemoed[1]) in dezen volzin staat voor de geheele ziel. Bedoelt men dit met gemoedsaandoening, dan zou tegen dit woord weinig bezwaar zijn. Maar dikwijls wordt „het gemoed" gebruikt als samenvatting van al de in ons liggende gedeeltelijke oorzaken der gevoelens, emoties, neigingen, enz. Eén stap verder, en het gemoed wordt een afdeeling der ziel, naast geest en wil, of naast geest alleen.

Wij willen het woord *gemoed* ook nemen als samenvatting van de in ons gelegen gedeeltelijke oorzaken van gevoelens, emoties, neigingen, dus nog eenigszins in overeenstemming met KANT, als de ziel voorzoover zij aandoeningen heeft. Wij stellen dus naast het gemoed niet den geest of den wil, want ook bij deze woorden wordt gedacht aan een en ander, dat als gedeeltelijke oorzaak van aandoeningen optreedt[2]).

In den door ons omschreven zin kan men dan ook blijven spreken van gemoedsaandoeningen, of korter, van aandoeningen.

We noemden zooeven de emoties en neigingen, zaken, die als gevoels*formaties* kunnen worden opgevat, of als aandoeningen.

Daar nu emoties (toorn, vrees, enz.), neigingen[3]) en hartstochten soms samen gemoedsbewegingen heeten, zouden voor ons deze gemoedsbewegingen een onderdeel der aandoeningen zijn[4]).

---

1) In KANT's woorden is TETENS' invloed onmiskenbaar, vgl. boven blz. 72.

2) Vgl. ook J. REHMKE, Zur Lehre vom Gemüt. 2e A. 1911.

3) Onder neiging versta ik eene dispositie tot een begeerte, of ook een gedurig terugkeerende begeerte.

4) Vgl. TH. BEYSENS, Psychologie II p. 191: „Van (de gemoedsaandoeningen) onderscheiden zich de gemoedsbewegingen of affekten in hoofdzaak virtueel-quantitatief. Men kan dus het affekt als een intensief, een hooggespannen of zooals anderen zeggen, een overspannen gemoedsaandoening beschrijven."

Anderen staan echter, vooral methodologisch, een volkomen scheiding voor van aandoeningen en gemoedsbewegingen. Zoo b.v. STUMPF, über Gefühls-

Voorloopig noemen wij slechts de emoties gemoedsbewegingen, en zullen daarvan later rekenschap geven. Neigingen, driften, hartstochten zijn voor ons gevoelsformaties of aandoeningen, die zeer *samengesteld* zijn.

Eindelijk vermelden we nog uitdrukkingen als deze; „ik voel mij gedrukt", „ik voel den toorn opkomen". Hier is een gewaarwording van eigen lichaamstoestand, gepaard met minder of meer sterke onlust.

Gevoel is voor ons dus slechts lust en onlust.

Dit is een element van alle aandoeningen of gevoelsformaties, ook in de gemoedsbewegingen. Rekent men de verbazing tot de gemoedsbewegingen, dan zou dit niet juist zijn; want daarin is noch lust noch onlust. Wij laten die dus buiten bespreking; zij behoort wellicht beter in een behandeling der oplettendheid, en wel naast de belangstelling.

3. Over onderzoek der aandoeningen.

Als een der methoden voor het onderzoek der aandoeningen wordt veelal de innerlijke waarneming genoemd, soms ook verbonden met waarneming van anderen.

Het is ongetwijfeld resultaat van dergelijke innerlijke waarneming, verbonden met waarneming van anderen, en met anderer innerlijke waarneming, dat men lust-onlust heeft leeren kennen als element van alle aandoeningen of gevoelsformaties.

Eveneens zijn op deze wijze langzamerhand vele dwalingen ingezien of althans door de meesten vermeden. Zoo weet men, dat een lust en een onlust, zgn. tegengestelde aandoeningen, wanneer zij aan welomschreven gewaarwordingen gebonden zijn, elkander niet opheffen. Men kan tegelijkertijd lust aan een smakelijke spijze hebben, en last van koude voeten.

Zoo is men ook door nauwkeurig nagaan van de ver-

---

empfindungen, Zeitschr. f. Psychologie Bd. 43, die ons „gevoel" houdt, noch voor een kenmerk der gewaarwording, noch voor een afzonderlijk proces, maar voor een bepaalde soort van gewaarwordingen. Hij wil dit gevoel onderzocht hebben geheel buiten de emoties om.

schillende aandoeningen tot vrij algemeen aangenomen indeelingen geraakt. De zooeven genoemde aan gewaarwordingen gebonden gevoelens (men zou ze omschreven aandoeningen kunnen noemen) worden onderscheiden van zulke aandoeningen, die den geheelen zielstoestand beheerschen (Einzelgefühle, Gemeingefühle; deze laatste zou men omvattende gevoelens kunnen noemen).

Külpe [1]) noemt van zulke indeelingen behalve Einzelen Gemeingefühle nog actieve en passieve, schok- en stemmingsaandoeningen.

Hij tracht verder aan te toonen, dat lust en onlust in alle aandoeningen geen qualitatief verschil bevatten, eveneens volgens de bovengenoemde methode, gelijk blijkt uit zijne argumenten:

1) lust- en onlustgevoelens zijn algemeen vergelijkbaar; daarop berust de mogelijkheid eener samenhangende gradatie van gevoelswaarden.

2) de mogelijkheid eener onbeperkte compensatie der gevoelens onder elkander.

3) de zeer geringe beteekenis der begeleidende gevoelens voor de specifieke vergelijking van zinnelijke indrukken, voorstellingen en gedachten.

Dit argument zal evenmin als de vorige door ieder zeer krachtig worden bevonden. Bij gedachtenvergelijking althans kan men moeilijk den invloed der gevoelens miskennen.

4) de onwaarschijnlijkheid van zulk een qualitatieve menigvuldigheid, blijkend uit het onbevredigende van een qualitatieve indeeling der gevoelens. — Maar bij de reukgewaarwordingen dan, zou men kunnen vragen.

5) het feit van algemeene gevoelsoverdracht of irradiatie. „Wenn auf einen beliebigen Eindruck a ein Gefühl g übergehen kann, weil zwischen a und einem b, woran g geknüpft ist, eine regelmässige Verbindung besteht, so muss g jedem beliebigen a zukommen können, d. h, durch

1) Zur Psychologie der Gefühle. Rapport van het VIe Congres voor psychologie te Genève 1909. Van de schokgevoelens zegt hij: dat ze snel ontstaan en vergaan, en dat zij sterke opgolvingen van het gevoelsleven beteekenen.

qualitative Unterschiede nicht gehindert sein, auf irgend ein a übertragen zu werden". — Maar niet ieder a krijgt g, slechts die a, welke aan b kunnen worden verbonden, en dan is er ook nog een groot onderscheid in den aard dier verbinding van a en b. Het zou althans kunnen zijn, dat KÜLPE te algemeen sprak.

6) het feit van wijdverbreide gevoelsanalogie: zoet geluk, hard verdriet, week verlangen, enz.

7) het ontbreken van eigenlijke gevoelscomplicaties, in den zin van accoorden of kleurencombinaties.

Ja, ontbreken die werkelijk?

8) het ontbreken van „Eindeutige Reproduktionstendenz" der aandoeningen. Aangename en onaangename indrukken hebben voor de herinneringsvatbaarheid geen voorrang boven indifferente indrukken.

Er valt nog wel een en ander in te brengen tegen deze argumenten. Maar zij toonen wel, dat de vergelijkbaarheid van lusten en onlusten althans zeer verre gaat.

Dikwijls is ook beproefd, dieper in de gevoelswereld in te dringen door het bestudeeren van de reacties. Classiek mag hier het werk van DARWIN heeten over de uitdrukking van gemoedsbewegingen bij menschen en dieren [1]).

Men heeft ook beproefd, allerlei moeilijker waarneembare reacties te bestudeeren, met behulp van instrumenten, b.v. temperatuurveranderingen, veranderingen van den bloeddruk, wijzigingen van de ademhaling en den polsslag, van den voorstellingsafloop, enz.

Op grond van het onderzoek van die reacties zijn een aantal onderstellingen geopperd over de oorzaken, en het wezen van lust en onlust, en van de aandoeningen.

Zoo is voor MEYNERT het gevoel „gleichsam der Ausdruck eines Sinnes für die Ernährungszustände der Rinde" [2]).

---

1) The Expression of the emotions in man and animals, 2e editie 1889, door zijn zoon uitgegeven met de aanteekeningen van DARWIN op de 1e editie. Oudere studies in de inleiding aldaar te vinden.

2) EBBINGHAUS. Psychologie I S. 552.

En C. LANGE schrijft [1]): es ist unser vasomotorisches System, dem wir die ganze emotionelle Seite unseres Seelenlebens, unsere Freuden und Leiden, unsere glücklichen und unglücklichen Stunden zu danken haben. Ten opzichte van deze en dergelijke beweringen sluiten wij ons aan bij EBBINGHAUS, die t.a.p. er van zegt: Wie weit solche Vermutungen die Wahrheit treffen, oder auch sie verfehlen, lässt sich indes zur Zeit kaum sagen, nach jeder Seite hin fehlen uns ausreichende positive Handhaben.

4. Over gemoedsbewegingen. —

Nu wij als gevoel uitsluitend hebben gekenschetst de qualiteiten van lust en onlust, en deze als element van de aandoeningen of gevoelsformaties hebben leeren kennen, vatten wij die aandoeningen zelve nader in het oog.

Eerst de omschreven aandoeningen (Einzelgefühle).

Geven wij daarvan een voorbeeld. Ik ben uit een vroeger, kil studeervertrek verplaatst in een kamer, waar de zon kan schijnen. 't Is bewolkt, nu ik er zit. En — ook toch wel een beetje *kil.* Deze gewaarwording met den onaangenamen *gevoelstoon* is een omschreven aandoening, gebonden aan een gewaarwording, aan iets zakelijks, objectiefs (zonder metaphysische pretentie!) Het waait flink buiten, dat is wel *prettig* om te hooren. Ook een omschreven aandoening, nu met aangenamen gevoelstoon [2]).

Daar schijnt een zonnelicht om mij heen, en verheugt mij. Ik denk onmiddellijk aan het beeld, dat nu het vroeger vertrek oplevert, en deze voorstelling met onaangenamen gevoelstoon is een lichte aandoening, die even door mij heen gaat en dan de verheuging van

1) Die Gemütsbewegungen, übers. von Dr. H. KURELLA, 2e Auflage 1910.

2) Ik kan niet besluiten, in plaats van aangenamen en onaangenamen gevoelstoon te spreken van positief en negatief voorteeken. Voor bepaalde doeleinden kan dat beteekenis hebben, in ons eigen besef is deze onderscheiding maar voor een klein deel geworteld.

het schijnend zonnelicht wijzigt, zoodat het genoegen grooter wordt. (vgl. hierbij KÜLPE's 7e argument).

Ook deze aan de voorstelling gebonden aandoening vertoont naast het gevoel iets objectiefs, zakelijks.

Ik zit mij te verheugen in dat licht en denk, dat het maar moest blijven. Ik kijk naar de lucht, maar denk, dat het wel niet lang zal duren, of de bewolking keert geheel terug. Deze *gedachte* heeft ook een lichtelijk ongenoegelijken gevoelstoon, geeft dus weer iets zakelijks verbonden met het gevoel.

Ik kan deze gedachten echter geheel verdringen, dat valt mij niet moeilijk. Ik „voel" mij over 't algemeen behagelijk. Hier is een omvattende aandoening, die eveneens iets objectiefs (den lichaamstoestand) verbindt met het gevoel.

Ik kan dus de genoemde gedachte wel verdringen. Ja, er kon nog wel heel wat van zulke kleinigheden bij. Want ik heb een vrijen morgen, iets dat mij niet dikwijls overkomt. Dat heeft mij in een aangename *stemming* gebracht. Ook in dit stemmingsgevoel, of in deze stemming vinden wij het gevoelselement verbonden met iets objectiefs.

Wij kunnen dus zeggen, dat in elke aandoening naast het gevoel iets objectiefs is te vinden, een gewaarwording van oog, oor, of anderen zin, een voorstelling, enz. Wij noemen dit in 't vervolg een zakelijkheid.

Daarenboven zal elke aandoening den invloed ondervinden van den oogenblikkelijken lichaamstoestand, b.v. van de zooeven genoemde behagelijkheid. Deze laatste, de lichaamstoestand, heeft vooral in de gemoedsbewegingen groote beteekenis.

De rijkdom van het gevoelsleven laat zich natuurlijk niet vatten in de beschrijving van de drie elementen gevoel, zakelijkheid en lichaamstoestand (eigenlijk: lichaamstoestands-werking; — gewaarwording kan men moeilijk zeggen, daar zij niet steeds in het bewustzijn treedt) [1].

---

1) Vgl. J. REHMKE, Zur Lehre vom Gemüt, blz. 56—58, die spreekt van begleitende Körperempfindung.

Lust en onlust mogen naar hun overeenstemming in alle aandoeningen „gevoel" worden genoemd, zij wortelen andererzijds in de individualiteit, en worden daardoor menigmaal zeer gecompliceerd [1]). — KÜLPE stelt een formule op, die voor zijn doel (waarschuwing bij 't experiment, geen dezer factoren te verwaarloozen) misschien minder waarde heeft dan als waarschuwing bij het vereenvoudigen en 't opzoeken van overeenstemmingen. Zij luidt: G : f (I, D, A, R,) d.w.z.

Het gevoel, of liever de aandoening is afhankelijk van de individualiteit, van de momenteele gevoels Dispositie van het subject, van de aanleidingen of indrukken, en de Reacties hierop in intellectueel en motorisch opzicht. Deze ingewikkeldheid [2]) komt ook uit in het feit, dat men om één kortstondige aandoening voor anderen begrijpelijk te maken, eigenlijk zichzelf en zijn geheele geschiedenis bijna zou moeten blootleggen. Laat mij ook dit door een laatste voorbeeld toelichten, alvorens tot de gemoedsbewegingen over te gaan. Het zij dan tegelijk een voorbeeld van een schokgevoel, en diene ons als overgang tot de gemoedsbewegingen.

Men vergunne mij nog eens een mededeeling uit deze kamer. Ik zit te schrijven aan een moeilijken brief, en ben daarin geheel verdiept. In eens hoor ik schreeuwen op den weg, en spring op met de onaangename *gissing* [3]), dat daar misschien een ongeluk met mijn kind gebeurt. Want het blijkbaar wel door mij gehoorde, maar niet verstane naderen van een wagen, het buiten zijn van mijn kind, en een aantal kleinigheden meer, zij brengen nu vliegensvlug niet de vraag meer, maar de vragenderwijs gestelde

1) Vgl. b.v. BAIN, Emotions and the will p. 296. It seems to me that we must face the seeming paradox.... that there are in the human mind motives that pull against our happiness.

2) Later vult K. de formule aldus aan: G = f [I, D, A (p, i, h), R (v, m)]; prikkels, inhouden, handelingen voeren tot het onderscheiden van zinnelijke, inhouds- en functioneele aandoeningen, terwijl verder voorstellingen en gedachten naast motorische reacties de zaken nog meer compliceeren.

3) Zoo tracht ik MEINONG's „Annahme" te vertalen. Deze gissingen zijn van zeer groote beteekenis in het gevoelsleven.

zekerheid, dat daar een ongeluk zou kunnen zijn.

Het was gelukkig niet zoo. Hoeveel zou er nog moeten verhaald worden, voor het ontstaan dezer gissing volkomen begrijpelijk was!

Hier hebben wij dan een schokgevoel of plotselinge aandoening; de angst komt pas later of was reeds vóór het geval aanwezig (G = f (D)); het onaangenaam gevoel komt met de plotselinge gissing en verwikkelt zich dan met den angst, die door het voortdurend schreeuwen levendig wordt.

Het geval bleek zeer eenvoudig. Er was een zak van den hooggeladen wagen gevallen; dat had de voerman niet bemerkt, en vandaar 't misbaar.

Thans ontstaat een geheel tegengesteld gevoel, ook een plotselinge aandoening, eene lichte vroolijkheid over de nu komische situatie,.

De plotselinge aandoeningen zijn nu tevens omschreven aandoeningen.

Ik heb wel gedacht, dat zij eigenlijk niet voorkwamen, maar gerekend moesten worden tot de gemoedsbewegingen. Een aandoening als gevolg van een prik of snede schijnt mij beter onder de gemoedsbewegingen te rangschikken.

Toch schijnen voorbeelden als de genoemde mij toe, tot de omschreven aandoeningen te behooren, al staan zij zeer nabij de gemoedsbewegingen. Misschien treft Spencer[1]) het juiste: feeling passing a certain pitch habitually vents itself in bodily action.

Tot de bespreking van de gemoedsbewegingen zijn wij dan nu genaderd.

Men rangschikt, gelijk ik boven opmerkte, onder de gemoedsbewegingen de z.g.n. affekten of emoties, de neigingen (Triebe, begeerten) en de hartstochten (passies).

Dit gaat waarschijnlijk terug op de school van Descartes, die de passies onderscheidde in drieën: liefde

1) On the physiology of laughter p. 305 der Essays, ed. in Everyman's Library; vgl. boven blz. 75 noot (Beysens).

en haat, begeerte en vreugde en droefheid. (MALEBRANCHE, SPINOZA).

Wij beginnen althans met dit niet na te volgen. We beperken het woord voorloopig tot de affekten of emoties, de eigenlijke gemoedsbewegingen [1]), animi perturbationes, gelijk wij spreken van een bewogen of een ontroerd gemoed.

Voor ons zijn zij een onderdeel der aandoeningen, der gevoelsformaties, en bevatten ook het element van het gevoel (lust–onlust).

Zij worden dikwijls heftige aandoeningen geacht; beter is het te spreken van een aanzienlijke *sterkte* (intensiteit). Dit is natuurlijk een vergelijkingsgrootheid, die vooral den hoogtegraad van lust of onlust betreft, maar die ook samenhangt met de sterkte der oplettendheid, die aan de zakelijkheid in de gemoedsbeweging ten deel valt.

Want het bewustzijn moge bij omschreven of omvattende aandoeningen vrijwel zijn aandachtsverdeeling behouden, in de gemoedsbeweging, evenals bij de plotselinge onder de omschreven aandoeningen verengt zich het bewustzijn, en de oplettendheid is geheel geconcentreerd en versterkt. De verandering der oplettendheid hangt dus samen met de sterkte der gemoedsbeweging.

Verder zijn de zakelijkheden, die in de gemoedsbeweging werken, bijna steeds onverwacht en ongezocht gekomen, b.v. in de verrassing, de verwondering, den schrik, de vrees, den toorn, de vreugde, het verdriet, enz.

Dat in de gemoedsbeweging de lichamelijke toestand als een buiten de oplettendheid gelegen zakelijkheid toch ter dege werkzaam is, spreekt van zelf. LANGE [2]) en JAMES [3]) hebben daarop zeer sterk de aandacht gericht. Onder deze vallen echter niet alleen wijzigingen

---

1) Natuurlijk kunnen ook de begeerten als bewegingen worden opgevat; εὔλογοι κινήσεις en ὀρέξεις.

2) In het aangehaalde Gemütsbewegungen.

3) In zijn Principles of Psychology, vgl. ook] SOLLIER, le mécanisme des émotions, passim en SOLLIER: la Théorie de LANGE-JAMES sur les ém. 1e congres v. psychiatrie, psychologie en krankzinnigenverpleging, Amsterdam 1907.

in hart en bloedvaten, maar ook in de ingewanden, de ademhaling, in de centra, die gebaren en geluiden verzorgen, (b.v. aangezichtsspieren).

De eigenlijke uitdrukkingsbewegingen, die soms als hoofdzaak worden beschouwd, zijn niet meer dan een deel der lichamelijke werkingen. SOLLIER toonde vooral de beteekenis der viscerale veranderingen overtuigend aan.

Tot zoover over de eigenlijke emoties. Als een voorbeeld zou misschien het best de schrik zich leenen.

In de neigingen en hartstochten worden deze gemoedsbewegingen als deel gevonden; zij zijn tegenover de gemoedsbewegingen ingewikkelder formaties. De beste naam er voor is wellicht een „stelsel" [1]).

Zulk een stelsel kan een formatie voor korten tijd zijn, maar ook langeren tijd in het zieleleven blijven.

Door verbindingen van zulke stelsels ontstaan dan weer ingewikkelder formeeringen, die dan een integreerend deel van onze persoonlijkheid kunnen uitmaken.

Wij kiezen als voorbeeld iemand, die zint op wraak. De persoon, op wien hij zich wil wreken, is hem een voorwerp van haat. Die haat is in innige verbinding met zijn geheele persoonlijkheid, want er wordt niet tegen gestreden. Zij is een hartstocht, die door veelvoudige gelijksoortige gemoedsbewegingen (toorn) wordt versterkt en in zich begeerten draagt naar wraakhandelingen, als ook sterken lust en onlust bij het weder intreden der gemoedsbeweging.

Als minder somber voorbeeld noemen wij iemand, die liefhebberij heeft in zijn vak. Deze neiging draagt door gedurige gelijksoortige waarnemingen en gedachten een telkens vernieuwde vreugdevolle, soms sterke, maar niet heftige gemoedsbeweging in zich.

Zulke formaties zijn in een persoonlijkheid gevormd. Zij kunnen worden opgevat als werkingen, uitvloeisels

1) Vgl. A. F. SHAND, RIBOT's Theory of the Passions, Mind 1907 en dezelfde: Character and the Emotions, Mind 1896. De verklaring zal vooral op associatieprocessen hebben te letten.

van *disposities* in de persoonlijkheid (individueele vermogens, neigingen, enz.)

Zoo kan men bij iemand vinden disposities tot bepaalde gemoedsbewegingen (toorn, drift, medelijden). Men kan daarmede de vraag verbinden, hoe zulke disposities met andere samenhangen, en daardoor iets verder dan de oppervlakte trachten door te dringen in iemands persoonlijkheid.

Als voorbeeld zij een woord van HERBART aangehaald: „erhaben über manchem was gewöhnliche Menschen drängt und quält, haben höhere Naturen ihre eigne Unruhe, ihre eigne Reizbarkeit [1]).

Zulke disposities kunnen ook geheel door ervaring ontstaan, b.v. de afschrik voor vuurwapenen [2]).

Keeren wij terug tot de „stelsels". Zij staan niet los naast elkander, maar men kan een streven bespeuren, dat zij in een persoonlijkheid zich trachten te ordenen. Zoo zal een haatstelsel de daarbij voorkomende gemoedsbewegingen in 't algemeen kunnen terugdringen, wanneer het onderworpen wordt aan een hooger stelsel, ja soms zelfs aan een ander stelsel, b.v. wanneer het vrees-egoïsme het principe is, waarnaar iemand zich gewoonlijk gedraagt.

Uit de voorkomende gemoedsbewegingen kan dus niet slechts een conclusie worden getrokken over iemands temperament of natuurlijke disposities, maar ook over iemands verworven karakter, over zijn persoonlijkheid.

Wat nu de door de persoonlijkheid nagestreefde ordening der stelsels betreft, daarin behoeft natuurlijk geene volkomen ordening onder één principe te worden verstaan. Evenwel kunnen een aantal stelsels toch onder één principe worden geordend, minder of meer volkomen.

---

1) O. FLÜGEL. Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust. — Ein Gang durch die neuere Philosophie. Langensalza 1910. Pädagogisches Magazin no. 425 S. 10.

2) Vgl. TH. BEYSENS. Psychologie I blz. 204. Men denke dan verder b.v. aan de werking van voortdurend en gelijksoortig verdriet, aan de *bezorgdheid*. Wen ich einmal mir besitze, dem ist alle Welt nichts nütze (Sorge in Faust).

En dit hierarchisch principe zal er toe leiden, sommige gemoedsbewegingen met haar gevolgen te bestrijden, anderen toe te laten.

Zoo is b.v. voor de ordening van neiging- en hartstochtstelsels bij kinderen een principe gelegen in een hooger stelsel, waarvan het kenmerkende is, vader en moeder genoegen en geen verdriet te willen doen [1]). Bij naturen, die moeilijk tot vastheid komen, vindt men iets dergelijks: een vriend, een leeraar genoegen doen, zich naar hem en zijn goedkeuring vormen [2]).

Voor het levensgedrag is het van groote beteekenis, welke principes domineeren [3]).

5. Over het gevoel als gids tot waarheid.

Ik zou na de vierde paragraaf terstond kunnen over-

---

1) E. GAUPP. Die Psychologie des Kindes, Berlin 1910, S. 55.

2) Men denke b.v. aan de vriendschappen van THOLUCK, in zijn jeugd, en later voor VON KOTTWITZ.

3) Achter het „ik kan niet" verschuilt zich dikwijls: „ik wil niet". Het hier beschrevene vertoont overeenstemming niet alleen met SHAND, maar ook met sommige denkbeelden van FREUD, een trots a.le excessen geniaal psycholoog.

Uit het boekje van FREUD's aanhanger O. GROSS: Über psychopathische Minderwertigkeiten, Leipzig 1909, haal ik het volgende aan:

S. 99 ff. Wir wissen aus der täglichen Erfahrung, dass es uns bis zu einem gewissen Grade gelingt, die Affektwerte verschiedenster Qualität auf einen gemeinschaftlichen Nenner zu bringen und quantitativ mit einander zu vergleichen.... Wir sprechen von der grösseren oder geringeren „Wichtigkeit" eines affektbetonten Moments....

Willenskraft bedeutet eine Hierarchie der Instinkte. Die Summe psychischer Energie, die zur Durchführung eines Entschlusses verfügbar wird, ist um so grösser, je mehr sich die affektiven Tendenzen des Individuums auf diesen Entschluss konzentrieren. Diese Vereinigung der gesamten vorhandenen Affektgrösse zu einer einheitlichen Triebkraft geschieht für eine einzelne Gelegenheit bei *jedem* Individuum, wenn die momentane absolute Alleinherrschaft im Wesen des durch die Situation bedingten Affekts liegt — wo durch eindeutig charakterisierte Umstände ein eindeutig vorgeschriebenes Handeln zum absoluten Mass wird.... Dieselbe Konzentrierung der Affekte, zur konstitutiven Eigenschaft der Charakters geworden, bedeutet Willenskraft. Sie setzt voraus dass wenige bestimmte Komplexe den dominierenden Affektwert dauernd gewonnen haben. Dann werden diese Komplexe die Richtung der Entschliessungen bestimmen.

Ten slotte stelt GROSS (wat uit het bovenstaande volgt) de affektive Kritiklosigkeit (der minderwaardigen) gelijk met reduzierte Willenskraft.

gaan tot eenige opmerkingen over het verband tusschen gevoel en waarde. Daaraan ga nu echter een uitweiding vooraf, die niet in direct verband staat met alles wat in de overige paragrafen behandeld werd, maar wel met een en ander daarvan.

Ik heb boven gesproken van een strijd over het gevoel. Ik herinner voor het verstaan van dien strijd een en ander uit de geschiedenis van het woord enthusiasme.

Wij kennen in de oudheid ἐνθουσιασμός (tegenhanger ἔκστασις) als een toestand van het gevoelsleven onder bovenmenschelijke inwerking.

Zulke toestanden worden binnen den kring der gelijkgezinden veelal als hoogtepunten, daarbuiten echter bijna steeds als afdwalingen beschouwd.

In het christendom heeft de Roomsche kerk het enthusiasme (ἐν πνεύματι γενέσθαι Openb. 4[2]) min of meer beschermd, mits het niet tegen kerkelijke en maatschappelijke orde inging [1]).

Luther is, mede door de Zwickauers, Karlstadt, wederdoopers, enz., tot een tegenstander van het enthusiasme geworden en stelt er de prediking van Gods woord van verlossing en voorzienigheid tegenover.

In 't algemeen heeft men, naar de opmerking van Thieme [2]), in de protestantsche wereld orthodoxie en hierarchie beter verdragen dan enthusiasme.

Maar ook het op kennis gerichte denken heeft zich tegen het enthusiasme, tegen het gevoel als gids tot waarheid, verzet. Wij herinneren slechts aan de woorden van Locke [3]): enthusiasm, which, though founded neither on reason nor divine revelation (d.w.z. de Schrift), but rising from the conceits of a warmed or overweening brain, works yet, where it once gets footing, more powerfully on the persuasions and actions of men than either of those two, or both together: men being most for-

1) Tertullianus en de montanisten, Clemens en de Flagellanten, Franciscus Frans van Sales, e. a.

2) Real Encyclopädie van Herzog, uitg. van Hauck.

3) Essay on human understanding IV, 19 § 7.

wardly obedient to the impulses they receive from themselves; and the whole man is sure to act more vigorously where the whole man is carried by a natural motion.

Een meer waardeerend resultaat verkreeg SHAFTESBURY.

Bij hem wijzigt zich de beteekenis van enthusiasme; het is niet meer een soort fanatisme, maar het wordt geestdrift, die weliswaar ook in verkeerde richting kan werken [1]). Hij gewaagt van noble enthusiasm, noble affections, van geestdrift voor eerlijkheid, erkent dus de waarde ook van den gevoelsband tusschen ideaal en subject [2]).

Men kan hierin gedeeltelijk een voorbereiding zien van de opvatting van HUME [3]): Our affections, on a general prospect of their objects, form certain rules of conduct, and certain measures of preference of one above another; and these decisions, though really the result of our calm passions and propensities (for what else can pronounce any object eligible or the contrary?) are yet said, by a natural abuse of terms, to be the determinations of pure *reason* and reflection.

Als gids tot de waarheid treedt dan het gevoel zonder voorbehoud op bij JACOBI, die zich o.a. op HUME beroept, en een geschrift over HUME uitgaf.

Het vermogen der „Gefühle" is voor JACOBI het meest verheven menschelijk vermogen. Men kan daarmede

---

1) SHAFTESBURY Characteristics, ed. J. M. ROBERTSON Londen 1900; vgl. b v. I p. 37 vlg., 278 vlg., II 177. 179.

2) Zoo het ideaal een geprojecteerd complex van beweegredenen vertegenwoordigt, brengt dit in de beteekenis van geestdrift voor eerlijkheid geen verandering. Overigens, ik weet niet, of de BUSSY zich niet te sterk uitdrukte, toen hij schreef: wij laten ons in ons handelend leven nooit leiden door zulk een abstractie als een ideaal. (Waarde en inhoud van godsdienstige voorstellingen, blz. 83).

3) Enquiry concerning the principles of morals § 196. De beteekenis van SHAFTESBURY moet hier ook voor de Duitschers niet worden voorbijgezien vgl. ROBERTSON's Inl. op Characteristics p. XXXI. Daarmede zou DESSOIR ABRISS S 117 kunnen worden aangevuld. LEIBNIZ bewonderde SHAFTESBURY zeer en onderging, volgens velen, zijn invloed. Voor de geschiedenis der gevoelsonderzoekingen en -theorieën is L. van groot belang, al is L. zelf meer een anderen kant uitgegaan.

wel geen godsdienstige waarheid bewijzen, maar het gevoel kan ons leiden [1]).

Dit is dus wel de tegenhanger van STOA, SPINOZA, en hunne geestverwanten.

Nu is het „gevoel" als gids tot waarheid meestal door godsdienstige menschen, vooral door mystieken, gehandhaafd. Er openbaart zich evenwel nog meer in dit „gevoel", waardoor het ook buiten het godsdienstig leven eene beteekenis kan erlangen [2]).

Zonder ons bij de theorie te willen aansluiten, dat het gevoel in zijn oorsprong een aanwijzer van het wel en wee voor het organisme is, kunnen wij toch handhaven, dat lust en onlust die beteekenis verwerven, zoowel voor het psychophysisch organisme als voor de hoogere persoonlijkheid.

Gegeven nu de hierarchie in het gemoed, komt in het gevoel van aangenaam en onaangenaam iets uit van de diepgaande beteekenis, die een object of toestand voor het wel of wee ook van onze hoogere persoonlijkheid kan hebben.

Dat zou nog kunnen gesteund worden, wanneer het vermogen tot aandoeningen zich wel in lust of onlust openbaarde, maar toch tevens een toestandbesef was, een zelfbesef naast het denkend opnemen der „buitenwereld". Ik weet niet anders, of men spreekt algemeen van „bewustzijn" als vorm der aandoeningen zoowel als der voorstellingen, enz. Toch komen nu en dan stemmen uit andere richting [3]).

Wij verdiepen ons thans hierin niet. Slechts merken wij voor deze beteekenis van het „gevoel" verder op, dat

---

1) Vgl. DREWS Deutsche Spekulation II S. 3—11 en PÜNJER, Geschichte der Chr. Religionsphilosophie I S. 465—481.

2) Het spreekt van zelf dat „gevoel" hier in aansluiting aan het spraakgebruik is genomen in de beteekenis van vermogen der aandoeningen (vgl. boven blz. 71).

3) H. WODEHOUSE, Mind 1910; DEWEY, Experimental Theory of knowledge, Mind, Juli 1906; OESTERREICH, das Ich.

het ons bewaart voor de engte van het bewustzijn, voor de overheersching van ons gebrekkig intellect, voor ons individueel isolement.

Het aannemen van een mystiek beginsel moge ons een weinig verschrikken, ik geloof, dat alles ons er toe drijft.

Verder heeft het gevoel een heuristische waarde; het geeft aan het intellect beweegredenen tot werkzaamheid. „Fides ante intellectum".

6. Gevoel en waardeering.

Het zou mij niet mogelijk zijn, al de vragen, die bij het onderzoek der waardeering rijzen, ook maar vluchtig aan te duiden. Ik wil slechts in verband met het voorgaande die zijde van het gevoelsleven trachten in het licht te stellen, die met de waardeering en waardschatting nauw verbonden is.

Het komt mij voor, dat wij ook hier de bepaling van een „stelsel" het beste kunnen gebruiken.

Zulk een stelsel, minder of meer gecompliceerd, bevatte een neiging, een streven, een hartstocht, een stemming, waarbij bepaalde verbindingen met een zakelijkheid lustvol, andere onlustvol zijn. Wijzigingen in het stelsel van zijn persoonlijke zijde maken ook de verbindingen met de zakelijkheden anders, zoodat haar gevoelskwaliteit ook gewijzigd kan worden.

Nu is het een feit, dat een nieuwe zakelijkheid door het bestaan van een stelsel een grooteren lust of onlust wekt dan zonder dit. Een muntenverzamelaar ondervindt tengevolge van het stelsel een begin van hoogen lust, als hij ergens een oud muntje ziet. Het muntje past bij zijn stelsel, tenminste dat is waarschijnlijk. Deze lust brengt verandering in zijn opmerkzaamheid (zie boven blz. 168) en er ontstaat *belangstelling*.

Een zakelijkheid nu, die deze complicatie der gevoelskwaliteit bewerkt, heeft een *waarde*, met betrekking

tot dat stelsel, eventueel tot mijn persoonlijkheid[1]).

Ik waardeer zulk een zakelijkheid, ken haar een waarde toe.

Evenals nu de stelsels een streven hebben, zich hierarchisch te ordenen, hebben de waardeeringen dat — gelijk uit bovenstaande volgt.

Ik kan mij oogenblikkelijk aan één stelsel overgeven, op den duur zetten zich die waardeeringen door, waarbij mijn geheele persoon tot haar recht komt, dus waarbij het hierarchische beginsel der stelselsordening (blz. 170) ten volle werkzaam is. Dat wil zeggen, dat de waardeeringen worden tot waardeschattingen, waardeeringen na vergelijking, en daarmede niet meer geheel van het geval afhankelijk.

Deze beschrijving leeft in vrede zoowel met alle relatieve waardeschatting, die voorkomt, als ook met de z.g.n. absolute waardeschatting.

Zelfs ware het mogelijk, in het principe eener stelselhierarchie het object eener absolute waardeschatting op te sporen. Natuurlijk niet in gevallen, waar zulk een principe aan het eigen ik is ontleend; maar het zedelijke zou als object eener absolute waardeschatting ook het principe der stelselhierarchie worden.

Ik weet niet, of de schrijver het beamen zou, maar ik meen ter verduidelijking van het bovenstaande een citaat van DE BUSSY te mogen gebruiken[2]): „Godsdienst is een zedelijk levensbeginsel en wel het hoogste, het zedelijk beginsel. Terwijl tallooze invloeden van buiten op ons zedelijk bestaan werken, het plooien en vervormen, welt de godsdienst uit de diepte van ons bin-

1) Vgl. FRIES, bij PÜNJER. t. a. p. II 305. Das Interesse, welches wir an den Dingen nehmen, ist ein verschiedenes, je nach dem Triebe, der in uns herrscht. Uit verschillende neigingen leidt FRIES dan drie idealen van Werthgesetzgebung af, enz.

2) Waarde en inhoud, enz. blz. 54, 55, vgl. ook boven, de plaats uit BAIN, blz. 80, noot 2. — Enkele termen in het bovenstaande uit EBBINGHAUS, Psychologie en LIPPS, Leitfaden der Psychologie. 't Verband tusschen waardeeren en waardschatten eenigszins anders bij VAN SUCHTELEN, de waarde als psychisch verschijnsel. Amsterdam 1911.

nenste als een ethiseerende macht. De godsdienstige zedelijkheid is de autonome, al heeft men haar ook dikwijls als de meest heteronome beschreven. Door den godsdienst wordt zedelijkheid niet meer een zaak van gewoonte, van natuurlijken aanleg, van wet of van tucht, staat zij niet meer naast de andere hoedanigheden en bepalende motieven, maar wordt zij een zaak van den wil, de alles beheerschende en alles bezielende macht van ons bestaan. Door den godsdienst wordt de zedelijkheid het middelpunt van ons wezen".

7. Hypothesen en theorieën.

Ten slotte vermelden wij nog iets over belangrijke hypothesen met betrekking tot het gevoel.

Eene dikwijls terugkeerende hypothese vindt haar vader in Aristoteles. Diens leer over lust en onlust wordt door Gomperz [1]) aldus samengevat: zelfbehoud en zelfontvouwing, daar naar streeft zooals elk, ook het menschelijk organisme. Verder naar ontwikkeling en uitoefening van de in de menschenziel gelegde vermogens. Met deze uitingen van zelfwerkzaamheid gaan in al haar phasen lustgewaarwordingen samen. Deze zijn niet oorspronkelijk doeleinden van ons streven, maar begeleidende verschijnselen van zijn resultaat.

Eenmaal geproefd, wordt echter ook de lust een onmiddellijk voorwerp van verlangen. Als zoodanig heeft hij onze voortdurende waakzame contrôle noodig......

De genoemde zelfwerkzaamheid vindt door uiterlijke factoren veelvuldige verhinderingen en stoornissen, welker overwinning en verwijdering weer een hoofdbron van den lust is. In zooverre kan hij een terugkeer naar den normalen toestand heeten. Maar niet slechts van buitenaf en ook niet slechts door het onevenredig versterken van afzonderlijke elementen van onze geheele natuur komen belemmeringen en stoornissen van het streven naar alzijdige zelfwerkzaamheid. Zelfs het maar tijdelijk overheer-

1) Griechische Denker, III, Leipzig 1909, S. 240, 241.

schen van enkele krachten wordt door de andere, door deze teruggedrongene, pijnlijk bemerkt...... Hierop berust de behoefte aan afwisseling, die antagonistisch optreedt tegen de begeerte naar herhaling van het gewone".

Gedeeltelijk of geheel vindt men deze opvatting van de gevoelsoorzaken en de gevoelsbeteekenis terug bij vele denkers en ook nu in de vakliteratuur. Zoo b.v. bij de STOA, bij SPINOZA, bij KANT [1]), bij LOTZE, bij SPENCER en anderen [2]).

Van anderen aard zijn de opvattingen van HERBART en zijne school, in 't bijzonder van NAHLOWSKY [3]), al is ook hier ARISTOTELES nog te herkennen. Volgens de leer van HERBART kunnen gevoelens slechts afgeleide formaties zijn; gewaarwordingen met de daarbij noodzakelijk behoorende voorstellingen zijn het elementaire in het zieleleven. Zij hebben dan hun grond in de wisselwerking der voorstellingen onderling, die zoowel belemmerend als bevorderend kan zijn; d.w.z. de eene voorstelling dringt de andere terug of verbindt zich harmonisch met haar.

Waar nu de belemmering of bevordering het gemiddelde, gewone, indifferente te boven gaat, daar is onlust bij belemmering, en lust bij bevordering.

Verder vermelden we de opvatting van SOLLIER [4]), die bij anderen trouwens ook is te vinden. Vooral moet men aan BAIN, DARWIN en SPENCER denken bij deze opvatting.

SOLLIER scheidt streng tusschen sentiment et émotion. Hij bepaalt onlust als diminution ou désorganisation des fonctions vitales, dus als een physisch proces, en het

1) In de Anthropologie.

2) Eenigszins anders in het belangrijk artikel Psychology van WARD in de Encycl. Britann.: (aansluitend bij SPENCER) acht WARD pleasure te bestaan in proportion as a maximum of attention is effectively exercised, and pain in proportion as such effective attention is frustrated by distractions, shocks, or incomplete and faulty adaptations, or fails of exercise, owing to the narrowness of the field of consciousness and the slowness and smallness of its changes. Hier, gelijk elders in het artikel, schijnt een en ander van HERBART's school overgenomen.

3) JOSEPH W. NAHLOWSKY. Das Gefühlsleben, Leipzig 1884. S. 41 ff.

4) le mécanisme des émotions. Chap V.

onlustgevoel (douleur psychique) is het besef van die wijzigingen, dat weer een basis heeft in de processus cérébral. Van pijnzenuwen wil hij niet weten, iets wat bij zijn min of meer materialistische basis de vermelding waard is. [1])

Lust is het tegengestelde van onlust, wordt begeleid door vermeerdering van de circulation, surtout au cerveau, de la respiration et par conséquent de la temperature du corps, avec échanges nutritifs plus rapides et augmentation des secrétions, enfin exagération de la motricité allant quelquefois jusqu' à l'ivresse émotionnelle.

Dit alles is geheel iets anders dan de emotie; daarvan is het wezenlijke l'ébranlement diffus de l'écorce cérébrale; le sentiment moral qui l'accompagne et le complète, résulte de la conscience qu'on a de cet ébranlement.

Le caractère agréable ou pénible de ce sentiment est quelque chose de surajouté.

De theorie van Stumpf werd reeds op blz. 160 vermeld, evenals die van Meynert (blz. 163).

Tot keuze tusschen deze opvattingen gevoel ik geen „lust''. Het meeste is te verwachten van nauwkeurige innerlijke waarneming, en van experimenteel onderzoek, verbonden met eenheid in terminologie.

Ten slotte nog eene opmerking over z.g.n. emotionaliteit. Gelijk wij boven (blz. 169) gewaagden van vatbaarheid voor bepaalde gemoedsbewegingen, kan ook gesproken worden van een algemeene vatbaarheid voor het genieten en lijden. Deze vatbaarheid, de emotionaliteit, is aan sommige individuen in verhoogde mate eigen, zoodat zij een overheerschende beteekenis heeft voor hun doen en laten. Zoo kan men spreken van eene emotioneele dispositie, en daaronder een aantal verschijnselen in een bepaald persoon rangschikken [2]).

1) Schmerzempfindungen worden wel aangenomen door Ebbinghaus.

2) Over de beteekenis dezer emotionaliteit vgl. o.a. Heymans, Uber einige psychische Korrelationen Zsch. f. angew. Psychologie I S. 322; P. Malapert, les éléments du caractère et les lois de leur combinaison, 2e ed. p. 32 vlg.

Veenhuizen.

HET LEVENDE WOORD

DOOR

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN.

De Geest als Wereldrede is verondersteld in de verschijning (natuur en geestelijke wereld); komt in haar tot *leven;* en bereikt in den mensch zijn hoogeren levensvorm.

De mensch verheft door het denkend bewustzijn zich boven de natuur. Het *denken* is hoogere vorm des levens. (De term: denken, in zijn meest uitgebreiden zin genomen). Het leven dringt naar dezen zijn hoogeren bestaansvorm heen, en is eerst geestelijk, wanneer het tot denken komt. De Geest leeft in de menschelijke persoonlijkheid een denkend leven.

Maar het denken vindt zijn uiting in het *woord.* Een denken, dat niet spreekt, zou met stomheid geslagen zijn en stond werkeloos. Het woord is de verzinlijking, de innerlijke zichtbaarheid der gedachte; het denksymbool. De denking moet het denksymbool voortbrengen om zich te bestendigen. Het denken immers is begripvorming, en het begrip als kristalliseering der denkwerkingen, eischt een eindpunt, waarin het denkproces zich afsluit. Het denken zonder denksymbool, ware niet slechts voor anderen onverstaanbaar, maar niet minder voor den denker zelf. Wanneer het begrip als denkresultaat niet *tegelijk* zich in het woord vastlegde, ware het even snel opgelost en verstoven: nu het denken tegelijk met het begrip het

woord vindt, vermag het zijn resultaat (d. i. zichzelf; want begrip is denkmoment) te grijpen en vast te houden. In het woord is de gedachte *voorgesteld*.

Leven, denken, woordvormen zijn dus drie krachten *innerlijk* verwant. Zij zijn even innerlijk verwant en niet van buiten aangezet, als de takken innerlijk verwant zijn door den boom. Het leven vindt zijn gedachte en de gedachte vindt haar woord.

Er is één grond der drie, één werkende grond en drijfkracht, één innerlijk verband, waardoor uit het Leven het Denken groeit en uit het Denken het Woord: deze grond is de Geest zelf, in zijn algemeenheid.

Voor wie nu niet vermag deze éénheid in te zien, blijven: leven, denken, spreken drie *uiterlijk* verbonden werkingen, waarvan het twijfelachtig is of zij wel samenpassen. Vooreerst het woord. Reeds door Grieksche wijsgeeren werd geopperd, dat het woord een „instelling'' is. Het is volgens DEMOKRITOS en de Sofisten niet „van-nature'', niet „fusei''; het is niet uit het denken geboren krachtens innerlijke noodwendigheid; het is ganschelijk niet *geboren*, want niet van binnen uit voortgebracht. Het kan niet anders zijn dan vastgesteld, gemaakt, gezocht en meer of min gelukkig gevonden. Het is een kunstprodukt, zoo fijn als geen kristallen vaas kan zijn; maar toch altijd kunstmatig ingesteld en kan ook afgeschaft worden, zooals een pas gesmeedde wereldtaal erkend wordt, aangeprezen en afgedankt. Dat de Geest als eeuwige Algemeenheid en grond des levens, de drijfkracht is, die ten laatste ook het woord schept als des levens uiterste bloesem, is voor wie zoo denken onaannemelijk.

Zoo dan spreekt de sceptische mensch over de beteekenis van het woord. Dat hij den *innerlijken* samenhang der wereld niet inziet en dus loochent is zijn peccatum originale, de erfzonde van zijn sceptische positie. Hij meent dat het denken er is; en tevens is er nog iets anders: het woord. Evenals de man er is en tevens is er nog iets anders:

het kleed. Dat het spreken kan aangewend worden voor het denken, vindt hij een gelukkig toeval; de gelukkigheid van dit toeval ligt hem hierin, dat de materie van het woord (de klank) zich zoo laat behandelen, dat er iets passends voor de gedachte uit te fabriceeren valt — evenals uit de wol, deze materie van het gewaad, iets passends kan vervaardigd voor den man.

Wanneer het woord niet uit het denken geboren is krachtens den aandrang des Algemeenen Geestes, maar van buiten *toegevoegd* — dan is deze gelukkige toevalligheid eener mogelijke bruikbaarheid van het woord voor de gedachte, veeleer een ongelukkige toevalligheid. Want dan zal niemand ooit op het woord kunnen *vertrouwen* en het laat ons zeker in de verlegenheid.

Als de overeenstemming toevallig is, is de disharmonie waarschijnlijk, en de overeenstemming zal tien gevallen betreffen, terwijl de disharmonie er duizend betreft.

Het woord zonder zijn *innerlijk* verband met het denken is verwilderd. Het verbeurt zijn adelsmerk.

Zoo komt het hierop uit, dat de sceptische mensch, de organische voortbrengst van het woord betwijfelend, het woord komt te kwalificeeren als klank; Schall und Rauch. Wie zijn oor aan het woord te luisteren legt om zijn klank te verstaan en zijn oog wapent om het beeldsymbool des woords te doorzien — en miskent de waarheid van het innerlijk verband — hij zal den klank ijdel achten en leegen schemer zien. En deswege misprijst hij den wijsgeer, die het woord eert zooals de priester het heilig gereedschap in zijn Sanctuarium.

De innerlijke verwantschap van denken en spreken, gedachte en woord, is de veronderstelling van alle wijsheid. Het woord volgt de bewegingen en rythmen der gedachte, zoodat te allen tijde het denken zich van zijn symbolisch teeken bedienen kan.

Maar het woord kan falen, doordat het woord ook een ander element aan zich heeft dan de gedachte; het is uiting, symbool, een nieuwe schepping vergeleken bij

het denken zelf; en hierin wordt het denken door het woord *te buiten* gegaan. Taal en begrip zijn niet *hetzelfde*. Zoo is er een verwijdering mogelijk en een onderbreking der parallelie. In het symbool wordt het denken verzinnelijkt. En daardoor is het mogelijk eenerzijds de innerlijke verwantschap van denken en woord voorbij te zien, anderzijds het woord zoo voor te dragen, dat het denken er niet in spreekt.

Daarbij komt dat het woord middel is tot mededeeling en de eene mensch het van den ander ontvangt: zoo vernemen zij het woord uiterlijk eer zij het mededenken, d. i. medescheppen uit den eigen geest, het woord *innerlijk* voortbrengende.

Er is dus nevens de ideale noodwendigheid een ondergeschikt element van toevalligheid aan het woord, waardoor het misverstand voorkomt. De wijsgeer ziet bij voorkeur het eerste element; de scepticus staart zich blind op het tweede. De wijsgeer erkent de mogelijkheid van weerzijdsche en algemeene verstandhouding der menschen in het woord. De scepticus in zijn eenzijdigheid vermoedt slechts het algemeene misverstand en misprijst de taal als een Babelsche spraakverwarring, zooveel te erger, omdat in het Babelsche geval de menschen tenminste hun spraakverwarring inzien; maar in de taal de menschen voorwenden of wanen, dat ze elkander verstaan en ze gaan aan elkaars gedachte voorbij. Wanneer Taillerand de woorden middelen acht om de gedachten te verbergen, dan strekt de scepticus deze formuleering uit over de heele linie van het taalgebied en acht het woord niet anders dan het voertuig van een onderling misverstand. De scepticus heeft behoefte aan boutade; want inderdaad is hem de waarheid onverschillig.

Een geestelijke Kultuur zal wezen die, waarin het denken zijn woord vindt. Wanneer een denkend mensch de werkelijkheid, die hij denkt, in het woord denkt, taal vindend voor de gedachte — dan merkt hij op *verstaan* te worden; want het denken is niet maar een

eigenpersoonlijke voorliefde: het is een gemeenschappelijke daad. Hij wordt verstaan door den geestverwant en verstaat dezen; en in dit verstaan ziet hij de werking van den Geest, die als algemeenheid aan onze bijzondere levens en persoonlijkheden ten grondslag legt. Een geesteskultuur nu is een openbaring des Geestes, die zuiverder wordt naarmate zij de hoogste uitingsmiddelen aanwendt; en het hoogste openbaringsmiddel is nòch de bouwvorm, nòch de plastische of pikturale gestalte, noch de musikale kompositie, nòch het dichterlijke beeld, maar het *doordachte woord*. In de kunst zijn de symbolen des geestes willekeurig, hoe treffend ook gekozen, en behoeven dus een hoogere symboliek, die in het wijsgeerig woord daar is. De kunstgestalten hebben ook hun innerlijke logika en verhouding tot den Geest; maar hun gestaltelijkheid is raadselachtig en niet zonder het bepaalde en zeer naar voren tredende element van de willekeur des kunstenaars, die du haut de sa grandeur, zijn schepping zóó heeft gewild.

Het wijsgeerig woord daarentegen is *afgeluisterd*. Het is *ondergaan* eer dan uitgevonden. De individueele wijsgeer geeft acht op den aandrang des denkens, alsof *Het* zich in hem voltrok: in hem en toch zonder hem en voor allen: voor de kultuur der toekomst.

Het woord vermag het denken te *onthullen*, omdat het er organisch mee samenhangt. En moest niet wie deze innerlijke eenheid en verwantschap van woord en gedachte loochent met vooropstelling van de onbetrouwbaarheid van het menschelijke woord — moest hij niet, hierom dat hij toch het woord neemt, het woord zich ontnomen zien?

De verwantschap van taal en denken, zou echter nog geen waarborg zijn voor de waarheid des woords, wanneer deze beide als jonggehuwden de wereld introkken, na zich tezamen van het ouderverband te hebben losgemaakt. Het denken is weer innerlijk aan het *Leven* verwant, en daarmee één.

Over de verhouding van denken en werkelijkheid (Leven) heeft men op de zelfde manier misgetast als over die van taal en denken. Men heeft haar opgevat als een gelukkige toenadering van twee faktoren. Men is niet van de innerlijke eenheid der beiden uitgegaan, maar heeft gemeend dat eerst de werkelijkheid (het zijn, het leven) bestond en dat volgens andere orde het denken ontwaakt is, zooals op zekeren dag een spiegel is opgesteld, die aan de werkelijkheid van buiten af moest voorgehouden worden, opdat zij zich daarin afbeeldde. Het denken had dan tot taak de werkelijkheid af te spiegelen, na te bootsen, weer te geven, of hoe men het noemt. Denken en werkelijkheid, twee heterogene krachten werden aan elkaar gepresenteerd.

De gunstig gezinden wilden alsdan de mogelijkheid niet ontkennen, dat het denken nog eens de werkelijkheid „bereiken" zou, en wilden aan den zwaren arbeid des denkens de hoop van een uiteindelijk resultaat niet benemen : de kennis des zijns zou wel tenslotte als winst op al onze denkinspanningen worden verkregen. Men kan nooit weten hoezeer de hemel ons goed gezind is, en wat hij ons ten laatste in den schoot werpt. Maar de stoutmoediger en driftiger geesten hielden de onmogelijkheid van zulke overeenstemming van heterogene faktoren vol, en loochenden kortweg de mogelijkheid van alle kennis hoe ook. De sofisten en sceptieken in Griekenland zijn het voorbeeld dezer ontkenning. Onkenbaar is het „Ding an sich" ; en zoo het Ding an sich de werkelijkheid is, dan is dus de werkelijkheid onkenbaar.

De slotsom der sceptiek vervalt en de goede hoop der welgezinden wordt overbodig, bij het inzicht der innerlijke eenheid en verwantschap van Leven en Denken. De Geest, en wereldrede die in onze personen leeft, brengt uit het leven zelf het denken voort als hoogsten levensgroei. Leven en denken zijn elkander op dezelfde wijze verwant als denken en woord.

Hoewel het denken uit het innerlijk verband des levens af kan dwalen, zooals het woord uit het denken

verdwalen kan en tot klank worden, ligt toch in den aard des denkens zijn organische samenhang met het leven. Dat wij denken is geen aangeleerd vermogen, maar een vóórdracht van ons innerlijke zelfbewustzijn; uit niet anders dan uit het bewustzijn des levens putten wij; en dit bewustzijn is het leven, de werkelijkheid zelf, die zich bewust maakt. Het denken is de vorm, waarin het leven tot geestelijke gestalte komt.

Het leven voltooit zich, zoo het zich denkt; ten einde denkt. Het voltooit zich door zijn diepte te doorgronden. Summa mentis virtus est Deum cognoscere. En met zich te denken wordt het niet in dorre begrippen ontledigd, als ontzonk den levensboom het groenend loof van zijne takken. Het leven wordt in het denken tot in zijn Beginsel meegeleefd.

En daarvan getuigt het woord, dat door het denken heen op het leven en door het leven heen op den Geest, het Beginsel des levens terugwijst.

Wat van het Leven wordt in het woord gezegd? Niet het wisselvallige voorkomen, waarin het zich naar buiten vertoont, maar de *innerlijke wetmatigheid*, die het al eenig snoer is, dat de levensfeiten tot eenheid verbindt. Het leven heeft deze wetmatigheid krachtens zijn gegrondheid in den algemeenen Geest. Het Woord heeft zijn hoogste spanning, waar het deze wetmatigheid symboliseert — in de formule.

De formule, het éene dogme is het woord op zijn eenvoudigst en diepzinnigst, waarin de denkende kracht zich tot een opperste uiting samenvat. De werkelijkheid wordt begrepen in de formule. Het denken spreekt in den eenvoud dezer zijn intellektueele aanschouwing uit en is *overtuigd*. In haar werpt het woord zijn licht over de innerlijke wetmatigheid des geheels. Zoo vindt in het Woord het leven zichzelf terug.

DE IDEALISTISCHE RUIMTETHEORIE

DOOR

Dr. D. G. JELGERSMA.

In het Januari-nummer van dit tijdschrift tracht Prof. Dr. G. HEYMANS een gedeelte der bezwaren te weerleggen, die ik — in een sectie-vergadering van het Provinciaal Utrechtsch genootschap — gemaakt had tegen zijn ruimtetheorie en, in verband met deze, tegen zijn metaphysica.

Het zij mij geoorloofd de belangrijkste twee door hem behandelde punten hier te bespreken. Plaatsgebrek — de redactie was niet geneigd mij meer ruimte af te staan — dwingt mij de andere slechts met een enkel woord te vermelden.

Het eerste bezwaar, dat hij bespreekt, is dit: dat de ruimtegewaarwordingen van onzen gezichts- en tastzin zóó veel fijner zijn dan die van onzen cinaesthetischen zin, dat het niet aangaat het ruimtelijk karakter van de eersten af te leiden uit dat van de tweeden.

„De bewijskracht (hiervan)" zegt HEYMANS, „berust klaarblijkelijk op de onderstelling, dat de interpretatie van zekere teekens (onze gezichts- of tastgewaarwordingen) slechts mogelijk is binnen de grenzen, waarin ons exemplaren van het teeken en het beteekende (de ruimte- of cinaesthetische gewaarwording) in de ervaring gegeven zijn geweest. Maar deze onderstelling is niet

in overeenstemming met de feiten. Als teeken van een verloopen tijdsduur gebruiken wij de plaatsverandering der wijzers van een uurwerk, als teeken voor de dikte van een goudblad zijn gewicht; maar wij meten daarmede zonder bezwaar fracties van seconden of millimeters die wij onmogelijk zouden kunnen waarnemen, en dus ook niet met de correspondeerende verplaatsingen of gewichten vergelijken."

Dit klinkt inderdaad zeer plausibel. Ik heb de plaats volledig aangehaald om haar geheel tot haar recht te doen komen.

Maar het feit, dat hier twee vergelijkingen gebruikt worden als argument, wekt toch eenige verdenking. Zouden we misschien ook te doen kunnen hebben met vergelijkingen van die talrijke soort, welke, zooals men zegt, mank gaan?

Waarom kunnen we, zelfs buiten de grenzen van mogelijke waarneming, den tijd door middel van de beweging der wijzers van een uurwerk meten met den omtrek der wijzerplaat, en de dikte van een goudblad met het gewicht? Omdat tijd en dikte aan den éénen en omtrek en gewicht aan den anderen kant kwanta zijn, die in eenheden verdeeld kunnen worden, welke paarsgewijze aan elkaar beantwoorden. En omdat we ons kunnen voorstellen, dat deze verdeeling is voortgezet ver buiten de grenzen van mogelijke waarneming. Tengevolge daarvan kunnen we den één (tijd of dikte) meten met den ander (omtrek of gewicht) en den ander met den één. Gebeurt het nu, dat één dezer mogelijke maten binnen de grenzen der waarneembaarheid verdeeld kan worden zóó, dat de daaraan beantwoordende verdeeling van het overeenkomstige gemetene niet meer waarneembaar is, dan zijn we in staat deelen van het gemetene, die niet meer waargenomen kunnen worden, te meten. Aan den anderen kant zouden we, indien deze onbepaald voortgezette verdeeling van tijd en omtrek der wijzerplaat, van dikte en gewicht *niet* mogelijk was, den een niet met den ander kunnen meten. En

we zouden nog veel minder door middel van nog-waarneembare verschillen van den ander niet-meer-waarneembare verschillen van den één kunnen vaststellen. Er zouden associaties, zeer vaste en zeer snelle associaties zelfs, kunnen ontstaan tusschen bepaalde waarden van den één en van den ander, maar deze associaties zouden zich nooit verder kunnen uitstrekken dan tot datgene, wat ons „in de ervaring gegeven is geweest''.

De vraag is dus of volgens de idealistische ruimtetheorie ook de cinaesthetische gewaarwordingen en de gezichts- en tastgewaarwordingen onbepaald verdeeld kunnen worden in eenheden, zoodat de éénen kunnen worden gebruikt als maat van de anderen en de anderen als maat van de éénen en we diegenen van de twee, wier verdeeling het langst waarneembaar blijft, kunnen doen dienen tot bepaling van niet-meer-waarneembare deelen van de anderen.

Wat de cinaesthetische gewaarwordingen betreft, bestaat er geen bezwaar. Deze zijn volgens HEYMANS' theorie onze eigenlijke ruimtegewaarwordingen, en ruimte is, zooals we weten, onbepaald deelbaar.

Maar met de gezichts- en tastgewaarwordingen is het een ander geval. Daartusschen bestaan volgens die theorie slechts kwalitatieve verschillen en deze zijn niet meetbaar, niet verdeelbaar in kleinere kwalitatieve verschillen, die we als eenheden zouden kunnen gebruiken bij de meting. Was er sprake van verschillen in duur of in intensiteit, dan zou men nog eens over de zaak kunnen denken. Maar nu er sprake is van verschil in kwaliteit, is zelfs dit onmogelijk. Iedere kwaliteit is een eigenwaardig, zelfstandig, door ons als eenheid waargenomen verschijnsel. Men kan er van zeggen, dat ze verschilt van een andere en men kan dit verschil soms tot zekere hoogte schatten ook, maar men kan het niet meten door het in eenheden te verdeelen.

Indien dus de idealistische ruimtetheorie juist was, zouden we de cinaesthetische gewaarwordingen niet kunnen gebruiken om de gezichts- en tastgewaarwor-

dingen en omgekeerd deze niet om de cinaesthetische gewaarwordingen te meten.

Nog veel minder zouden we nog-waarneembare *deelen* van de éénen kunnen gebruiken tot bepaling van niet-meer-waarneembare deelen der anderen. En de eenige betrekking, die er tusschen beide groepen gewaarwordingen zou kunnen bestaan, zou die zijn van een aantal associaties, van zeer vaste en zeer snelle associaties dikwijls — ik zal het allerminst bestrijden — maar van associaties, die zich niet verder zouden kunnen uitstrekken dan tot datgene, wat ons „in de ervaring gegeven is geweest". En omdat nu de ervaring ons heel wat anders leert, daarom is de idealistische ruimtetheorie m. i. onjuist.

Dit is de beteekenis van het door mij gebruikte argument. De kracht daarvan is door HEYMANS' vergelijkingen in geen enkel opzicht verminderd.

Met veel meer nadruk en zekerheid nog komt hij op tegen een tweede door mij geopperd bezwaar, dat betrekking heeft op de ruimtelijkheid der gezichtsgewaarwordingen alleen. Hij beweert zelfs, dat de door mij daarbij gebruikte argumenten niet pleiten voor mijn theorie, maar voor de zijne.

Hij heeft echter noch de bedoeling noch het gewicht der door mij gemaakte opmerkingen begrepen. Ten gevolge daarvan gaat verreweg het meeste, van wat hij zegt, langs mij heen, zonder mij te raken. En van ernstige discussie is grootendeels geen sprake. Slechts op twee punten blijkt van een werkelijk ernstig verschil in meening, waarover te discussieeren valt. Maar zelfs van deze twee punten van verschil is er één — ik zal het het eerst bespreken — HEYMANS niet tot bewustzijn gekomen.

Ik zal daarom in het volgende trachten mijn denkbeelden anders en, naar ik hoop, beter te formuleeren en te rangschikken, zoodat èn de bedoeling èn het gewicht der gemaakte opmerkingen beter uitkomt. Daardoor werd ik gedwongen iets uitvoeriger te zijn — in mijn voordracht ben ik inderdaad veel te beknopt ge-

weest —; maar door die meerdere uitvoerigheid hoop ik mijn meening zóó duidelijk te kunnen zeggen, dat alle gevaar, dat ze wordt misverstaan, is uitgesloten.

Behandeld werd in genoemde opmerkingen het zien van pas geopereerde blindgeborenen. Beslist moest worden, of de waarnemingen omtrent dat zien gedaan — meer bepaaldelijk die van Dufour bij één geopereerde, Noé M. — pleiten voor de realistische (nativistische) of voor de idealistische (empiristische) ruimtetheorie. Heymans meent, dat ze *op beslissende wijze de tweede bewijzen*[1]), ik heb de stelling verdedigd, dat ze *vrij sterk pleiten voor de eerste* en zelfs *bijna bewijzend zijn*, als men het oefeningsargument in aanmerking neemt[2]). Daarbij wordt natuurlijk de juistheid van Dufour's waarnemingen ondersteld.

Om dezen strijd te beslissen is het noodig de vraag te beantwoorden, hoe we moeten verwachten, dat de gezichtsgewaarwordingen van pas geopereerde blindgeborenen zullen zijn, indien de éene, hoe, indien de andere theorie juist is. Naarmate dan de werkelijkheid overeenstemt met de in het éene of met de in het andere geval te verwachten verschijnselen, zullen we ons òf voor de éene òf voor de andere theorie moeten verklaren.

Het eerste punt nu van ernstig meeningsverschil tusschen Heymans en mij betreft de beantwoording van deze vraag.

„Nativistisch", zegt hij, „zou te verwachten zijn, dat deze (nl. de pas geopereerde blindgeborenen) in de nieuw verkregen gezichtsindrukken de hun bekende ruimtelijke verhoudingen *dadelijk terugvinden;* empiristisch daarentegen, dat ze de eerste stap voor stap, aan de hand der ervaring, als teekens voor de laatste leeren opvatten."

En hij schijnt te meenen, dat niemand tegen dit antwoord eenig bezwaar zal hebben. Ik moet er echter onmiddellijk met nadruk tegen in verzet komen. Daar-

1) Gesetze und Elemente pag. 199. Mijn voordracht pag. 14.
2) Mijn voordracht pag. 20.

door toch wordt aan de verdedigers der realistische theorie de eisch gesteld aan te toonen, dat pas geopereerde blindgeborenen één der eigenschappen der voor hen zoo totaal ongewone gezichtsgewaarwordingen, de ruimtelijkheid, onmiddellijk *afzonderlijk waarnemen*. Deze eisch kan, al wordt ze ook door een aantal bestrijders gesteld, m.i. door geen verdediger dier theorie worden aanvaard. Want het is onmogelijk aan haar te voldoen; en onnoodig bovendien.

Ten eerste onmogelijk.

Dit blijkt reeds ten duidelijkste alleen uit de waarnemingen van Dufour; daaruit blijkt zelfs meer, nl. dit: dat de geopereerde in den aanvang *zeer weinig* ziet en *niets* onderscheidt, behalve voor zoo verre hij zich daarin reeds vóór de operatie heeft kunnen oefenen. Zoo goed als alles, en niet alleen het opmerken van de ruimtelijkheid zijner gezichtsgewaarwordingen, moet hij dus aanleeren; in den aanvang natuurlijk door zuivere oefening in het zien, maar later ook op andere wijzen; in ieder geval door ervaring.

Zelfs uit datgene, wat Heymans over die waarnemingen ontleent aan Riehl, kan men dit opmaken [1]).

Maar nog duidelijker volgt het uit hetgeen Dufour zelf op deze, door den zegsman van Riehl overgenomen, mededeelingen laat volgen.

„Ik beken", zegt hij, „dat deze eerste poging me verblufte. Ik wacht een oogenblik, kijk nog eens naar het oog, welks pupil donker zwart is, zonder ontsteking of andere abnormaliteit, behalve de eenigszins kegelvormige gedaante der cornea en het rollen (nystagmus) van den oogappel.

Ik hervat het onderzoek, den zieke zeggend, dat ik hem mijn hand laat zien; — vervolgens doe ik haar van vorm veranderen, sluit de vuist, steek één of meer vingers naar voren en tracht hem de veranderingen, die hij in zijn netvliesbeelden waarneemt, te doen aanwijzen

1) Gesetze und Elemente pag. 199. Mijn voordracht pag. 14.

of interpreteeren. De zieke zit daar, kijkt *schijnbaar* [1]) zorgvuldig, maar komt niet tot een antwoord en kan zelfs niet zeggen, of *hij al of niet veranderingen ziet bij de voorwerpen, waarnaar hij kijkt.* Een nieuwe poging, door mijn hand te bewegen, mislukt ook; ik krijg slechts éénlettergrepige woorden uit hem, oh's, en ten slotte het bestaan van een ernstige complicatie binnen in het oog mogelijk achtende, breng ik Noé M. naar de donkere kamer terug en leg hem het verband weer aan."

Onmiddellijk na zijn genezing *zag* dus de geopereerde *zeer weinig* en *onderscheidde* hij *niets*, allerminst de ruimtelijkheid zijner gezichtsgewaarwordingen.

Moest dus door de realistische ruimtetheorie voldaan worden aan den door Heymans gestelden eisch, dan zou het volkomen nutteloos zijn haar nog langer te verdedigen; dan was ze onherroepelijk weerlegd.

De verdedigers dezer theorie moeten daarom wel een geheel andere voorstelling hebben dan Heymans van het verschil tusschen hun theorie en de zijne. En ze moeten bovendien, zooals we zagen, hun theorie, in tegenstelling met de rationalistische en aprioristische theorie van Kant en zijn volgelingen, voor even „empiristisch" houden, als die van Heymans, al maken ze zich van den aard der ervaring, waardoor we kennis zullen krijgen van de ruimtelijkheid onzer gezichtsgewaarwordingen, een eenigszins andere voorstelling dan hij.

Daarom zijn m.i. de gewone namen „nativistisch" en „empiristisch", die aan de twee theorieën gegeven worden, onjuist en misleidend; en daarom heb ik er de voorkeur aan gegeven ze niet te noemen naar de wijze, waarop ze ons onze ruimtelijke kennis doen verkrijgen — die volgens beide principieel dezelfde is — maar naar het resultaat, waartoe ze moeten leiden. Ik heb dus de éene de „realistische", de andere de „idealistische" genoemd, omdat de eerste m.i. leidt tot een realistische,

1) Dit „schijnbaar" zal wel een interpretatie van Dufour zijn. Uit diens geheele verhaal blijkt, dat de geopereerde voortdurend zijn best doet. Tenzij Dufour *blijkbaar* bedoeld heeft.

de andere tot een idealistische opvatting der ruimte.

Welk antwoord geeft nu deze realistische theorie op de bovengestelde vraag: „hoe moeten we verwachten, dat de gezichtsgewaarwordingen van pas geopereerde blindgeborenen zullen zijn, indien de éene, hoe, indien de andere theorie juist is?" [1])

Volgens haar moet men verwachten, *realistisch, niet*, dat ruimtelijkheid *onmiddellijk onderscheiden wordt* als een oorspronkelijke eigenschap dezer gewaarwordingen, *maar*, dat ze een oorspronkelijke daarvan *is*; en *idealistisch, niet*, dat de patiënten haar stap voor stap leeren kennen aan de hand der ervaring — dit is een gemeenschappelijke verwachting van beide theorieën — *maar*, dat deze haar leeren kennen door associatie met de tast- en cinaesthetische gewaarwordingen.

Nu is het natuurlijk onmogelijk direct te constateeren, welke van deze beide verwachtingen met de werkelijkheid overeenstemt. We moeten dit dus op indirecte wijze pogen te doen; we moeten trachten uit genoemde verwachtingen kenmerken af te leiden, die er met zekerheid uit volgen en wier aan- of afwezigheid we door waarneming kunnen vaststellen. En dit is, als ik me niet bedrieg, zeer goed mogelijk.

Is ruimtelijkheid een oorspronkelijke eigenschap der gezichtsgewaarwordingen, ook van die van den geopereerden blindgeborene, dan krijgt deze van haar kennis door *abstractie* uit het geheel der gezichtsgewaarwording, zòoals dit tot zijn bewustzijn komt. *Is* ze dit echter niet, dan moet ze zijn een vreemd element, ontleend aan andere gewaarwordingen, aan de cinaesthetische b.v. of aan de tastgewaarwordingen, en aan de gezichtsgewaarwordingen toegevoegd door *associatie*.

De vraag wordt dus, welke middelen we, èn in het algemeen èn in het bizondere geval van den geopereerde, dat we bespreken, hebben om kennis, verkregen door *abstractie*, te onderscheiden van kennis, verkregen door *associatie*.

---

1) pag. 191 van dit artikel.

Kunnen we deze middelen vinden in de waarnemingen van Dufour over de gezichtsgewaarwordingen van Noé M., dan zijn we door die waarnemingen in staat te beslissen, aan welke der beide ruimtetheorieën we de voorkeur moeten geven.

Aan onze gezichts-, tast- en cinaesthetische gewaarwordingen onderscheiden *wij*, volwassen normale individuen, haar duur, haar ruimtelijkheid of uitgebreidheid, haar intensiteit en haar kwaliteit. Toch komen deze gewaarwordingen als een geheel tot ons bewustzijn, en zijn, voor zoo ver we kunnen nagaan, altijd als zoodanig tot ons bewustzijn gekomen. Maar wij hebben, hetzij dan door *abstractie*, hetzij door *associatie*, geleerd deze eigenschappen van dat geheel af te zonderen. Ditzelfde heeft de pas geopereerde blindgeborene vóór de operatie geleerd ten opzichte van zijn tast- en cinaesthetische gewaarwordingen. Maar ten opzichte van zijn gezichtsgewaarwordingen heeft hij het nog niet geleerd. Hij kent echter door abstractie uit zijn tast- en cinaesthetische gewaarwordingen de eigenschap „ruimtelijkheid”.

Laten we nu voor een oogenblik onderstellen, dat deze een oorspronkelijke eigenschap der gezichtsgewaarwordingen *is*. Is dan de kennis van deze eigenschap in anderen samenhang voldoende om te bewerken, dat hij haar onmiddellijk uit het geheel der gezichtsgewaarwording abstraheert ?

Dit is het tweede punt, waarover een ernstig meeningsverschil bestaat tusschen Heymans en mij.

Mij komt het voor, dat dit onmiddellijk herkennen der ruimtelijkheid, gegeven de volslagen ongewoonheid van de waarneming en de totale ongeoefendheid van den waarnemer, niet veel minder zou zijn dan een wonder. Ieder onderwijzer b.v. weet, hoe moeilijk het is kinderen een abstractie, die ze reeds kennen, te doen vinden in voorbeelden, die aanmerkelijk afwijken van de vroeger gebruikte. Onmiddellijk herkend wordt de abstractie slechts in voorbeelden, die weinig of niet van de vroegere verschillen. Is het verschil iets grooter, dan is korter of

langer aandachtig nadenken of kijken, d.i. zuivere oefening in het denken of waarnemen, dikwijls voldoende om haar te doen herkennen. Maar is het verschil aanmerkelijk, dan moet òf andere ervaring te hulp worden geroepen — dan moet n.l. in andere voorbeelden van verschillenden aard de abstractie worden aangewezen, tot het kind in staat is deze in het behandelde voorbeeld zelfstandig te vinden — òf de abstractie moet in dit voorbeeld zelf worden aangewezen of genoemd. Hetzelfde geldt zelfs van het door kinderen herkennen in ongewone waarnemingen van niet al te veel op den voorgrond tredende *concrete* bestanddeelen, die reeds van elders bekend zijn. En bij volwassenen is het met dit alles niet zoo heel veel anders. Wanneer wij een schoorsteenveger nooit anders gezien hebben dan in zijn werkpak, bemorst met roet enz., dan zullen we den man waarschijnlijk niet herkennen, als we hem voor het eerst tegenkomen op Zondag, netjes gewasschen en gekleed als een heer. Maar is hij ons éénmaal of hoogstens enkele malen genoemd, dan zullen we hem in het vervolg altijd zonder moeite herkennen. Evenzoo is het, als ik een vriend, dien ik dagelijks zie, tegenkom in een maskeradepak of andere vermomming. Dit voorbeeld is daarom zoo leerzaam, omdat zich daarbij, evenals trouwens bij het onderwijzen van het kind, afhangende van de grootte van het verschil en de geoefendheid van den waarnemer, alle drie gevallen kunnen voordoen, die ik boven genoemd heb. Ik kan mijn vriend herkennen òf onmiddellijk òf door hem korteren of langeren tijd aandachtig waar te nemen d.i. door zuivere oefening in het waarnemen, òf eerst nadat me zijn naam genoemd is.

Heymans is het in dit alles niet met mij eens. Hij meent, dat een bekende eigenschap door ons uit een nieuwe waarneming altijd *kan* of zelfs *zal* worden geabstraheerd. En hij voert tot staving van deze meening twee voorbeelden aan, die ongeschikt zijn voor het beoogde doel. Ik zou ze weer kunnen noemen vergelijkingen, die mank gaan.

Maar tot goed verstand der zaak eerst het volgende. Ik had de opmerking gemaakt, dat het feit, dat de patiënt van DUFOUR een rond en een vierkant stuk karton wèl met het gezicht kon onderscheiden, maar ze niet kon noemen, alleen bewees, dat de associatie met de tast- en cinaesthetische gewaarwording en daardoor met den naam ontbrak, maar niet — dit ligt er in opgesloten — dat de gezichtsgewaarwording van den geopereerde de eigenschap van ruimtelijkheid miste.

„Maar ziet men niet," zegt HEYMANS naar aanleiding daarvan, en hij laat die woorden cursief drukken, „*dat deze associatieve verbinding voor het benoemen van geziene vormen en grootten geheel onnoodig zou zijn, wanneer deze vormen en grootten van meet af in de gezichtsindrukken zelve waren gegeven?* Ik heb een persoon leeren kennen, of een muzikaal thema gehoord, en beide met bepaalde namen geassocieerd: zie ik nu later een portret van dien persoon, of hoor ik een variatie op dat thema, dan zullen mij de geassocieerde namen onmiddellijk invallen, *omdat in de waarneming van den persoon en van zijn portret, van het muzikale thema en van de variatie, gemeenschappelijke elementen voorkomen.*"

Men ziet het; het *voorkomen* van gemeenschappelijke bekende elementen wordt gelijk gesteld met het opmerken d.i. het *abstraheeren* daarvan. Nu wil ik natuurlijk allerminst bestrijden, dat de waarnemer, waarvan hier gesproken wordt, ze er uit *zal* abstraheeren en dat hij ten gevolge daarvan den persoon en het thema in het portret en in de variatie *zal* herkennen en noemen. Maar hij doet dit, *niet,* omdat het kenmerkende van persoon en van thema ook in portret en in variatie *voorkomt, maar,* omdat hij voldoende geoefendheid in het vergelijken van personen met portretten en van muzikale themas met variaties bezit om het kenmerkende van die personen en van die themas onmiddellijk in de portretten en in de variaties terug te vinden, en omdat de waarnemingen van deze voorwerpen, paarsgewijze genomen, niet zóó veel van elkaar verschillen en zóó ongewoon en vreemd

voor hem zijn, dat hij tot dit terugvinden *niet* in staat is.

De beide vergelijkingen, die HEYMANS gebruikt tot staving zijner bewering, bewijzen dus niets hiervoor, dat een geopereerde blindgeborene, omdat hij de eigenschap „ruimtelijkheid" reeds van vroeger kent, deze in de nieuw verkregen gezichtsgewaarwordingen onmiddellijk zou herkennen, indien ze een oorspronkelijke eigenschap daarvan was. Want bij hem hebben wij te doen met een geval, waarin de waarnemer maximaal ongeoefend en de waarneming maximaal ongewoon en vreemd is.

Mijn voorafgaand betoog behoudt dus zijn volle geldigheid. En daar het, goed beschouwd, neerkomt op een vrij volledige inductie volgens de methode der gelijktijdige veranderingen, bezit het tamelijk groote bewijskracht. Ik meen daarom uit de conclusie van dat betoog — dat nl. bekende abstracte elementen in een nieuw geheel al of niet herkend zullen worden, naarmate de waarnemer meer of minder geoefend en de waarneming minder of meer vreemd is — ik meen uit deze conclusie met vrij groote zekerheid te mogen afleiden, *dat* — in de onderstelling, dat ruimtelijkheid een oorspronkelijk bestanddeel onzer gezichtsgewaarwordingen *is* — de geopereerde blindgeborene deze naar alle waarschijnlijkheid niet onmiddellijk daarin zal herkennen, maar daarbij geholpen zal moeten worden òf door voortgezette zuivere oefening in het zien, òf door andere, uitwendige ervaring, doordat hem die ruimtelijkheid als het ware *aangewezen* en *genoemd* wordt door associatie met tast- of cinaesthetische gewaarwordingen.

Wèl kunnen we verwachten — en de boven gebruikte voorbeelden wijzen beslist in die richting — dat zelfs in het tweede geval deze herkenning van een reeds aanwezig bestanddeel gemakkelijker en vlugger zal tot stand komen dan een vaste en onverbrekelijke associatie met een totaal vreemd element. Dat bv. het zien in drie afmetingen, omdat het naar alle waarschijnlijkheid een geval van associatie is, later en minder gemakkelijk en

vlug zal tot stand komen dan dat in twee, *waarvan hier tot nu toe uitsluitend sprake is geweest.*

Dit zelfde heb ik in mijn voordracht anders, maar toch duidelijk genoeg gezegd. Het is echter aan de aandacht van HEYMANS geheel ontgaan.

Hier voeg ik er nog bij, dat we, indien het zien in twee afmetingen, zoowel als dat in drie, een gevolg was van associatie, omgekeerd zouden moeten verwachten, dat het tweede, nadat eenmaal het eerste was tot stand gekomen, daarop zeer vlug zou volgen. Want beide zouden dan zijn gevolgen van associaties van gezichtsgewaarwordingen met daarmede geheel ongelijksoortige cinaesthetische gewaarwordingen. En het tot stand komen van deze associaties, ook voor het zien in drie afmetingen, zou geen enkele moeilijkheid meer ondervinden, nadat die associaties eenmaal bij het zien in twee afmetingen tot een vaste gewoonte waren geworden. Ja zelfs ; we zouden moeten verwachten, dat de eerstgenoemde associaties zouden tot stand komen volkomen gelijktijdig met de laatstgenoemde. Hetgeen volkomen in strijd is met de bij geopereerde blindgeborenen gedane waarnemingen.

In deze dingen hebben we dus in het tweede der zoo even genoemde gevallen een middel om te beslissen, of we bij den geopereerden blindgeborene, als hij geleerd heeft in twee afmetingen ruimtelijk te zien, te doen hebben met een geval van *abstractie* of van *associatie*.

En we hebben er tegelijk een middel in om, door toepassing van de indirecte methode van verschil, deze beslissing te controleeren.

Maar een veel meer afdoend middel om de vraag te beslissen verschaft ons het eerste geval. Indien mocht blijken, dat de geopereerde ruimtelijk in twee afmetingen leert zien, al is het ook maar weinig en in de allereenvoudigste gevallen, zonder dat associatie met tast- of cinaesthetische gewaarwordingen mogelijk is geweest, dan volgt daaruit met een waarschijnlijkheid, die aan zekerheid grenst, dat hij dit geleerd heeft door zuivere

oefening in het zien d.i. door *abstractie* en niet door *associatie.*

Beide deze middelen nu worden ons verschaft door een drietal waarnemingen van Dufour. Deze houd ik daarom voor de allerbelangrijkste, die hij gedaan heeft. Het zijn de volgende.

1e Toen de patiënt bleek op den derden dag een rond en een vierkant stuk karton van elkaar te kunnen onderscheiden, maar ze niet te kunnen noemen, *leerde hij dit laatste door één betasting* [1]. *En hij leerde het toen voor goed.*

2e Op dienzelfden derden dag bleek hij, zonder het door associatie geleerd te hebben, in staat te zijn een kleine beweging niet alleen te onderscheiden, maar ook te noemen, hoewel hij op den eersten dag niet in staat was geweest een groote — van 40 cm. in omvang — zelfs maar te onderscheiden. Hij onderscheidde toen, zooals we gezien hebben, nog niets.

3e. Het onderscheiden en noemen van afstanden leerde hij veel langzamer dan dat van uitgebreidheden in twee afmetingen.

Alle drie waarnemingen heb ik in mijn voordracht vermeld, uit de eerste een belangrijke conclusie getrokken en de twee andere uitdrukkelijk *zeer belangrijk* genoemd.

De zegsman van Riehl heeft de eerste verdraaid meegedeeld. Hij zegt nl. dat de patiënt *na eenigen tijd* het rechthoekige stuk leerde onderscheiden door den hoek. Alsof daartoe heel wat betastingen noodig waren! Van de tweede waarneming, de allerbelangrijkste, spreekt hij in het geheel niet, en de derde vermeldt hij slechts ter loops, zonder er eenige conclusie uit te trekken.

Aan Dufour — of liever aan Raoul Pictet, uit wiens artikel eigenlijk geciteerd werd — lag dit niet.

---

1) Ik verwaarloos hierbij een betasting van een horloge, die op den eersten dag plaats had, omdat er toen, zooals we gezien hebben, nog niets werd onderscheiden. Mag ik dit niet doen, dan wordt het 1½ of 2 betastingen, wat de kracht van het argument niet vermindert. Denk b.v. aan het voorbeeld van den schoorsteenveger.

Deze legt grooten nadruk op de eerste en buitengewoon grooten nadruk op de tweede waarneming; alleen de derde vermeldt hij een paar maal eenvoudig als een feit zonder bijzonderen nadruk.

En HEYMANS maakt het in dit opzicht volstrekt niet beter dan de zegsman van RIEHL. Hoewel in mijn voordracht nog eens attent gemaakt op het belang dezer drie waarnemingen, spreekt hij in zijn repliek over geen der drie, zelfs met één enkel woord. Ik heb inderdaad niet te veel gezegd, toen ik zeide, dat hij noch de bedoeling noch het gewicht van mijn opmerkingen had begrepen.

Hoe volkomen blind hij daarvoor is, blijkt uit de wijze, waarop hij citeert. Aldus:

„Onjuist is", zegt de heer JELGERSMA, „dat de patiënt de vormen (rond en vierkant b.v.) niet kon onderscheiden. Hij kon ze alleen maar niet noemen d.w.z. de associatie met de cinaesthetische gewaarwording en daardoor met met den naam ontbrak......... Onjuist is verder, dat de genezene geen oordeel had over de grootte der geziene voorwerpen. Toen hem twee strooken van 10 en 20 cm. lengte getoond en hem gevraagd werd, of hij onderscheid zag, antwoordde hij met een beslist „ja". Maar hij kon niet zeggen, welke van de twee de langste was d.i. de associatie met de cinaesthetische gewaarwordingen en daardoor met den naam ontbrak, evenals bij het onderscheiden van vormen."

De punten in den vijfden regel van dit citaat nemen de plaats in van wat belangrijk is nl. van de twee volgende alineas:

„Onjuist is ook, dat hij *na eenigen tijd* het vierkante stuk leerde onderscheiden door den hoek. Hij leerde dat onmiddellijk na het eerste zien door één betasting; en hij leerde het toen voor goed.

Daaruit blijkt, hoe na verwant de voorstellingen van vormen zijn, die we krijgen door den tast- en cinaesthetischen zin aan den éénen en den gezichtszin aan den anderen kant d.w.z. precies het tegendeel van wat RIEHL beweert."

De uitdrukking „*na verwant*" is gekozen met het oog op de woorden van Riehl. De bedoeling is, dat de voorstellingen „gelijksoortig" d.i. beide ruimtelijk zijn, zooals ik trouwens twee bladzijden verder uitdrukkelijk zeg, al zijn ze dan ook, zelfs voor ons volwassen bewustzijn, niet volkomen identiek. Hetgeen, naar ik meen, voldoende verklaard wordt door haar verschillende omgeving. Maar dit alles ontgaat Heymans of schijnt hem zonder belang.

Daarentegen wordt al zijn aandacht in beslag genomen door de twee waarnemingen van zeer ondergeschikt belang, die hij citeert, en — naar ik vermoed — vooral door een „hieruit blijkt", volgende op de vermelding der tweede daarvan, op de woorden „evenals bij het onderscheiden van vormen". Dit „hieruit blijkt" heeft betrekking op de voorafgaande vier alineas. Hij heeft het echter alleen betrokken op de laatst voorafgaande en leidt er uit af, dat ik bij gezichtsgewaarwordingen uit verschil in het algemeen concludeer tot verschil in ruimtelijkheid en deze twee dus gelijkstel d.i. met elkaar verwar.

Ik zal hiervan niet veel zeggen. Uit al het voorafgaande blijkt voldoende, hoever ik van een dergelijke begripsverwarring af ben. Alleen dit.

Heymans moet me wel voor onnoozel houden, als hij aanneemt, dat ik het éene oogenblik meen uit het feit, dat de patiënt rond en vierkant onderscheidt, *niet* te mogen concludeeren tot de ruimtelijkheid der daaraan beantwoordende gewaarwordingen, maar daartoe de hulp van een andere, belangrijker waarneming inroep; en dat ik dan het volgende oogenblik, nog geen tien regels verder, uit een volkomen *analoog* — om niet te zeggen *identiek* — feit zonder aarzelen diezelfde conclusie wèl trek. In diezelfde alinea — ze is inderdaad slordig gesteld — heb ik echter werkelijk een fout gemaakt. De woorden „zelfs zonder oefening" zijn beslist onjuist; want op den derden dag was er, zooals het onderscheiden der gezichtsgewaarwordingen bewijst, zonder twijfel reeds oefening in het zien. Maar deze fout

is aan HEYMANS ontgaan, omdat hij zich niet in mijn gedachtengang kon verplaatsen, omdat hij niet begreep, wat volgens mij de argumenten zijn, die voor mijn beweringen pleiten. Het heeft er werkelijk allen schijn van, dat hij zich minder heeft afgevraagd, wat mijn meening *is*, dan wat ze volgens zijn theorie en zijn denkbeelden *moet* zijn, welke fouten ik noodzakelijkerwijze *moet* maken, indien ik de door hem bestreden realistische ruimtetheorie verdedig.

Dit geheele citaat en alles, wat er uit wordt afgeleid, moet dan dienen tot motiveering van twee vooropgezette beweringen (pag. 4 en 5) nl.

1e. Dat de waarnemingen van DUFOUR bij RIEHL *niet* verdraaid zijn weergegeven, en — deze bewering laat HEYMANS cursief drukken —

2e. *Dat de voorstelling corrigeerenderwijze door den heer* JELGERSMA *van de feiten gegeven, juist die is, welke de empiristische theorie tot hare staving behoeft, terwijl omgekeerd de voorstelling, die hij bij* RIEHL *meent te vinden, daartoe op geenerlei wijze zou kunnen dienen.*

Over de eerste bewering kan de lezer door het voorgaande met volkomen zekerheid oordeelen; over de tweede nog enkele woorden.

Die door mij gegeven voorstelling van de feiten zou deze zijn, dat twee op zich zelf onbelangrijke, maar door RIEHL onjuist weergegeven waarnemingen van DUFOUR den geheelen inhoud van diens waarnemingen uitmaken; deze twee nl. dat NOÉ M. op den derden dag rond en vierkant en lengten van 10 en 20 cm. wèl kon onderscheiden, maar niet noemen.

„Op den derden dag" zullen we maar weglaten. Dan zou de rest volgens HEYMANS de voorstelling der feiten zijn, die de idealistische theorie tot hare staving behoeft.

Dat ze die voorstelling der feiten behoeft, zal wel waar zijn. Ook de realistische en zelfs de rationalistische theorie behoeven haar. Zonder onderscheiding zijner gezichtsgewaarwordingen door den waarnemer geen ruimtewaarneming *met* en dus ook geen ruimtetheorie *voor* den

gezichtszin. Maar dat de idealistische theorie die voorstelling der feiten *tot hare staving* zou behoeven, is me niet duidelijk. Ik kan niet begrijpen, dat een voorstelling der feiten, die noodzakelijk is voor iedere ruimtetheorie, kan dienen *tot staving* van één bepaalde theorie in het bizonder. Dit schijnt me niet alleen, zooals ik van een andere behoefte der idealistische theorie gezegd heb, „eenigszins ongeloofelijk", maar totaal *onmogelijk*. En ik krijg sterk den indruk, dat HEYMANS wat al te scherpe dialectiek heeft willen geven en zich daardoor heeft vastgepraat.

Maar genoeg om te doen zien, dat HEYMANS, evenals hij al het belangrijke als onbelangrijk over het hoofd heeft gezien, evenzoo het onbelangrijke als belangrijk heeft beschouwd en daaraan allerlei ongegronde beweringen heeft vastgeknoopt. Daarvan hoop ik den lezer te hebben overtuigd. En ik hoop tevens hem te hebben doen inzien, dat werkelijk de waarnemingen van DUFOUR zeer sterk pleiten vóór de realistische en tegen de idealistische ruimtetheorie. Nog vrij wat sterker dan ik in mijn voordracht beweerd had.

De opmerkingen door HEYMANS gemaakt ter weerlegging van mijn overige, minder gewichtige bezwaren kan ik hier tot mijn leedwezen uit gebrek aan plaats niet bespreken. Ik zeg er daarom alleen dit van, dat ze alle, zonder één enkele uitzondering, even ongegrond zijn. En dat het gewicht van mijn bezwaren dus ook door haar, evenmin als door de hier besprokene, in eenig opzicht wordt verminderd.

Oegstgeest, Maart 1912.

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

I.

De philosophie van HENRI BERGSON.

Wanneer tegenwoordig van één philosophisch systeem gezegd kan worden, dat het „in de mode" is, dan is dit zeker het systeem van den Parijschen hoogleeraar HENRI BERGSON. De voornaamste oorzaak hiervoor zal wel gelegen zijn in de omstandigheid, dat dit systeem beantwoordt aan bepaalde behoeften des tijds. Tegen het intellectualisme van de tweede helft der 19e eeuw is een besliste reactie ingetreden, en deze reactie vindt een welkomen steun in eene philosophie, die overal aan het verstand slechts een tweede, ondergeschikte plaats meent te moeten aanwijzen. Vandaar het curieuse feit, dat BERGSON, hoewel in zijne boeken nergens sprake is van politiek, in Frankrijk als de philosoof van het nationalisme wordt beschouwd, en even onvoorwaardelijk door de leden dezer partij wordt gehuldigd als door de republikeinen bestreden. Evenwel, om een positie te verwerven als door BERGSON wordt ingenomen, is het niet voldoende zich te bewegen in de richting eener overheerschende tijdsstrooming; men moet ook bijzondere qualiteiten bezitten, en het is niet moeilijk deze bij BERGSON aan te wijzen. In de eerste plaats onderscheidt

zich zijn systeem door groote oorspronkelijkheid; nooit of zoo goed als nooit knoopt hij aan bij bestaande hypothesen; steeds maakt hij den indruk, geheel zelfstandig te staan tegenover de problemen, en eigen wegen te zoeken om tot hunne oplossing te geraken. Vervolgens geeft hij blijk van groote kennis en belezenheid, ook en voornamelijk op het gebied der bijzondere wetenschappen, zooals physica, physiologie en ontwikkelingsleer; en hij verzuimt nergens, zijne verklaringen met de resultaten dezer wetenschappen in verbinding te brengen. En eindelijk kenmerken zich zijne geschriften niet slechts door klaarheid van compositie en stijl, maar ook door een rijkdom van oorspronkelijke en zeer gelukkige beelden, waardoor abstracte stellingen worden toegelicht, en den lezer het begrijpen der bedoeling gemakkelijker wordt gemaakt. Kwam nu bij al deze qualiteiten nog die eener zorgvuldige wetenschappelijke methode, dan zou inderdaad BERGSON, gelijk meer dan eens onvoorwaardelijk is geschied, een der grootste denkers van onzen tijd genoemd mogen worden.

Om een duidelijke voorstelling te geven van een wetenschappelijke theorie, is het vaak van belang, te kunnen uitgaan van een andere, meer bekende theorie, om dan door aanwijzing der punten van overeenstemming en verschil den lezer in staat te stellen, de eerste stuk voor stuk in zijn bewustzijn op te bouwen. Al maakt nu de groote oorspronkelijkheid van BERGSON, waarop boven werd gewezen, hier het volgen van dien weg eenigszins bezwaarlijk, toch bestaat er althans op één gewichtig punt genoeg verwantschap tusschen den hier te bespreken en een ouderen meer bekenden wijsgeer, om die verwantschap tot beginpunt van onze uiteenzetting te kunnen nemen. De bedoelde oudere wijsgeer, wiens denkbeelden ook door BERGSON zelf herhaaldelijk met zijne eigene vergeleken zijn geworden, is niemand anders dan KANT.

Zooals algemeen bekend mag worden geacht, wordt

de grondgedachte van de philosophie van Kant dikwijls uitgedrukt in dezen vorm: dat de wereld der ervaring een voortbrengsel is van onze zinnelijkheid en van ons verstand. Daarmede wordt bedoeld, dat volgens Kant ook van de ruimtelijke en tijdelijke ordening der verschijnselen zou gelden, wat wij ten opzichte van de zintuigelijke qualiteiten als kleur, geur, smaak sedert lang algemeen aannemen: dat zij n.l. niet toekomen aan de onafhankelijk van ons bestaande werkelijkheid, maar veeleer het product zijn van een verwerking, die de laatste gegevens onzer kennis reeds in onzen geest hebben ondergaan en hebben moeten ondergaan, om te worden tot datgene, wat wij den inhoud onzer ervaring noemen. En daaraan wordt dan door Kant toegevoegd, dat ons weten noodzakelijkerwijze tot dien ervaringsinhoud, derhalve tot de wereld der „verschijnselen" is beperkt, terwijl wij van de wereld der „dingen op zichzelf" langs theoretischen weg nooit eenige kennis zullen kunnen verkrijgen.

In de philosophie van Bergson nu komt inderdaad veel voor, dat aan deze kantiaansche denkbeelden herinnert. Het verstand, waarvan wij, zoowel in het natuurlijke als in het wetenschappelijke denken, voor den opbouw van ons wereldbeeld voortdurend gebruik maken, is ook volgens hem alles behalve een vlakke spiegel, die ons een welgelijkend beeld van de te kennen werkelijkheid voor oogen zou stellen; het is veeleer een fabriek, waar onze oorspronkelijke gegevens tot een kunstproduct, met geheel nieuwe eigenschappen bedeeld, worden verwerkt. Maar terwijl Kant deze verwerking en hare wettelijkheid als een niet verder te reduceeren feit aanvaardt, tracht Bergson er rekenschap van te geven door (op het voetspoor van Spencer en de pragmatisten) *het verstand te beschouwen als staande in den dienst der praktijk.* Het denken, meent hij, heeft zich alleen ter wille van het handelen ontwikkeld, en in zijne resultaten komt deze stand van zaken overal tot uitdrukking. Direct, in ons eigen bewustzijn, is ons de werkelijkheid

als continueele ontwikkeling, als een voortgezet worden, gegeven ; het handelen daarentegen is gericht op een resultaat, dus op een rustpunt, en het daaraan ondergeschikte verstand moet dus de continuïteit tot discontinuïteit vervormen, de beweging tot het onbewegelijke terugbrengen. Reeds de waarneming is „un travail de condensation", waardoor rustelooze beweging tot betrekkelijk duurzame qualiteit van kleur of toon wordt verstard ; in de telkens van qualiteiten veranderende dingen onderstelt het verstand een blijvend wezen ; en zelfs van de erkende beweging vat het bij voorkeur het begin en het eindpunt in het oog, en stelt er aldus een bewegingloos schema voor in de plaats [1]). Het duidelijkst komen evenwel al deze tendenties tot uiting in de mechanische natuurbeschouwing, waarvan de geheele opzet een gevolg is van het technische karakter van ons intellect [2]). Van meet af zich oriënteerende aan den menschelijken arbeid, die dingen maakt door gereedliggend materiaal te verdeelen en aaneen te voegen, kan dat intellect zich ook de wereld niet anders voorstellen dan als ontstaan door verbinding en scheiding van gegeven deeltjes ; blijken deze onvoldoende om van de verschijnselen rekenschap te geven, dan kan het slechts door voortgezette splitsing der onderstelde deeltjes trachten in het tekort te voorzien. Daarom is de mechanische natuurbeschouwing in beginsel ingericht, en uitsluitend ingericht, op de eigenlijke objecten van menschelijken arbeid, dat wil zeggen op vaste, niet georganiseerde lichamen. En zoovaak zij met vloeibare of georganiseerde lichamen te maken krijgt, kan zij slechts trachten deze aan haar heerschappij te onderwerpen, door ze te beschouwen als samengesteld uit deeltjes, die zich weer op de wijze van vaste niet georganiseerde lichamen gedragen. Het betrekkelijk recht van deze mechanische natuurbeschouwing wordt door Bergson gereedelijk toegegeven : zij is de aangewezene

1) L'évolution créatrice, 7me ed. Paris. 1911, bl. 323—328.
2) Ev. Cr. bl. 166—170.

en onmisbare, wanneer en voorzoover men de wereld beschouwt uit een praktisch oogpunt, als te verwerken materiaal. Maar ten onrechte meent zij, ook in theoretische behoeften te kunnen voorzien, en ons met het eigen wezen der werkelijkheid bekend te kunnen maken.

Wij zien derhalve, dat BERGSON met KANT althans in zoover overeenstemt, als hij in onze natuurkennis (zoowel in die, welke het ongeschoolde denken zich verwerft, als in de meer uitgewerkte, die de wetenschap ons verschaft) slechts eene specifiek menschelijke, door onze menschelijke organisatie en onze menschelijke behoeften bepaalde, en als zoodanig bloot betrekkelijke opvatting der werkelijkheid vermag te erkennen. Tegenover deze overeenstemming staan belangrijke verschillen. Op een daarvan, de opvatting van het verstand als ontwikkeld in den dienst van de praktijk, werd reeds gewezen; op twee andere zou ik nog in het kort de aandacht willen vestigen. Zij betreffen vooreerst de leer van ruimte en tijd, vervolgens de vraag naar de mogelijkheid, ook van de werkelijkheid achter de verschijnselen adaequate kennis te verkrijgen.

Vooreerst dan *de leer van ruimte en tijd*. Deze beiden worden door BERGSON niet, als door KANT, op ééne lijn geplaatst (aan KANT's argumenten voor hunne verwantschap gaat hij stilzwijgend voorbij), maar hij dringt er voor beiden op aan, zorgvuldig te onderscheiden tusschen hetgeen ons oorspronkelijk gegeven, en hetgeen door het verstand daaruit gemaakt is. De aanleg om de *ruimtevoorstelling* op te bouwen is, meent hij, van huis uit in den geest aanwezig: reeds wanneer wij, in plaats van ons op één punt te concentreeren, aan onze gedachten den vrijen loop laten, zien wij ons ik uiteenvallen in tal van herinneringen, die wij buiten elkander voorstellen [1]; en het tellen is volgens BERGSON alleen daardoor mogelijk, dat wij de te tellen voorwerpen naast elkander in de ruimte waarnemen, of althans in een ideale ruimte

1) Ev. Cr. bl. 220.

denken [1]). Anderzijds komt het materiaal onzer kennis aan dezen aanleg van onzen geest tegemoet, in zooverre de waarnemingsbeelden, waarvan onze wetenschap uitgaat, als buiten elkander liggend gegeven zijn. Uit de samenwerking van deze beide factoren laat nu Bergson de ruimtevoorstelling der geometrie, de voorstelling van eene „homogene ledige omgeving", zich ontwikkelen. De stof heeft zich niet, gelijk Kant, wil, geregeld naar den geest, maar evenmin ook, volgens materialistische opvatting, de geest naar de stof; geest en stof hebben zich geleidelijk aan elkander geadapteerd, om ten slotte in een gemeenschappelijken vorm tot rust te komen [2]). Over de enkele fazen van dit adaptatieproces erkent Bergson nog geene nadere inlichtingen te kunnen geven; hoe hij zich het algemeene karakter van het proces denkt, zullen wij later (bl. 235—236) hebben te vermelden. De voltooide ruimtevoorstelling evenwel vertoont volgens hem weer duidelijk den stempel van alle producten van het verstand: zij is „het schema van onze mogelijke inwerking op de dingen" [3]). Dat wil zeggen: wanneer wij ons een voorstelling vormen van onze macht over de stof, dus van ons vermogen om deze naar welgevallen uit elkander te nemen en in elkander te zetten, dan projecteeren wij al die mogelijke bewerkingen achter de gegeven uitgebreidheid, in den vorm van een homogene, ledige en onverschillige ruimte, die daaraan te gronde zou liggen. — Eenigszins anders dan tegenover de ruimte staat Bergson tegenover den *tijd*: hier heeft het verstand niet gegeven kiemen tot ontwikkeling gebracht, maar veeleer het gegevene met geweld omgevormd tot iets geheel nieuws. In het bewustzijn gegeven is de tijd als *zuivere duur* („pure durée"); maar deze zuivere duur is geheel iets anders dan de abstracte tijd, dien de mechanica bij hare berekeningen onderstelt. In den zuiveren

---

1) Essai sur les données immédiates de la conscience 2me ed. Paris 1898, bl. 57—74.

2) Ev. Cr. bl. 222—227.

3) Ev. Cr. bl. 170.

duur zijn de bewustzijnsverschijnselen niet buiten, maar in elkander gegeven; het verleden is niet weg, maar leeft voort in het heden, en werkt als herinnering mede tot het te voorschijn brengen van de toekomst. Die zuivere duur is te karakteriseeren als een opeenvolging van qualitatieve veranderingen die met elkander versmelten en elkander doordringen, zonder scherpe omlijning, zonder eenige tendentie om zich buiten elkander te plaatsen, en zonder eenige verwantschap met het getal [1]); het is geen extensieve maar een intensieve grootheid, niet iets quantitatiefs, maar iets qualitatiefs [2]). Tot illustratie van dezen stand van zaken wijst BERGSON [3]) op hetgeen wij doen, wanneer wij, in ons werk verdiept, het slaan der klok eerst opmerken nadat reeds eenige slagen zijn voorbijgegaan: wij kunnen dan, door onze opmerkzaamheid er op te richten, die slagen ons nog te binnen brengen en tellen, maar wij herkennen hun aantal uitsluitend op grond van de rhytmische voorstelling, die er ons van is bijgebleven, en waarin geen getalbegrippen voorkomen. Vergelijken wij nu dit geval met het andere, dat wij klokslagen of andere op elkander volgende gebeurtenissen onmiddellijk tellen, dan blijkt, dat wij tegenover dergelijke gebeurtenissen een tweeledige positie kunnen innemen [4]): wij kunnen ze òf eenvoudig doorleven zonder ze van elkander te scheiden, en ondervinden dan den „zuiveren duur"; òf wij kunnen ze kunstmatig van elkander losmaken, ze als zoo vele punten naast elkander voorstellen en tellen, en ons aldus verplaatsen in de tijdsvoorstelling der mechanica. Vragen wij evenwel, wat er in dit laatste geval eigenlijk gebeurt, dan antwoordt BERGSON: *wij voeren daarbij elementen in, die aan de ruimtevoorstelling zijn ontleend*, en verontreinigen daardoor de voorstelling der zuivere opeenvolging; wij plaatsen bewustzijnstoestanden naast elkander op

1) Donn. Imm. bl. 78.
2) Donn. Imm. bl. 80.
3) Donn. Imm. bl. 95—96.
4) Donn. Imm. bl. 76,91.

zoodanige wijze, dat wij ze niet meer in maar buiten elkander denken; kortom, wij projecteeren den tijd in de ruimte, drukken den duur uit in termen van uitgebreidheid, en geven aan de opeenvolging den vorm van een lijn of van een keten, waarvan de deelen elkander aanraken zonder elkander te doordringen. Het karakter van een „homogeen milieu" komt dus oorspronkelijk niet toe aan den tijd, maar uitsluitend aan de ruimte; wat men in de wetenschap tijd noemt is een bastaardbegrip, dat niet op de werkelijkheid past. En wel volgens Bergson evenmin op de physische als op de psychische werkelijkheid. Wanneer wij aannemen dat de tijd, die voorkomt in de formules van den astronoom en die door onze uurwerken in gelijke deelen wordt verdeeld, een meetbare en dus homogene grootheid is, dan is dit een illusie: bij alle tijdsbepalingen, die in het dagelijksche leven en in de wetenschap voorkomen, wordt niet inderdaad *een duur gemeten*, maar worden allen *tijdelijke coïncidenties, gelijktijdigheden, geteld.* Buiten ons, in de ruimte, is nooit meer dan één moment, één stand van wijzer of slinger in het uurwerk, gegeven; van de voorafgaande blijft niets over. Maar daar elk dezer standen gelijktijdig is met een bepaalden bewustzijnsinhoud, zien wij die enkele standen als het ware op den achtergrond van het zich ontwikkelende bewustzijn, en dragen wij op de eerste de elementen van duur en continuïteit over, die alleen in het tweede gegeven zijn [1]). Bewustzijn en ruimtelijkheid kleuren dus van weerszijden op elkander af; in het eerste is oorspronkelijk gegeven „succession sans extériorité réciproque", in het tweede „extériorité réciproque sans succession", maar elk van beide neemt van den ander over wat deze meer heeft dan hij en zoo ontstaat eenerzijds in de psychologie de voorstelling van gescheiden, buiten elkander staande en op elkander inwerkende bewustzijnsinhouden, anderzijds in de natuurwetenschap de voorstelling van een

1) Donn. Imm. bl. 81—83.

continueel verloopenden, homogenen ledigen tijd, waarin de gebeurtenissen zich afspelen [1]). „Que si maintenant nous essayons, dans ce processus très-complexe, de faire la part exacte du réel et de l'imaginaire, voici ce que nous trouvons. Il y a un espace réel, sans durée, mais où des phénomènes apparaissent et disparaissent simultanément avec nos états de conscience. Il y a une durée réelle, dont les moments hétérogènes se pénètrent, mais dont chaque moment peut être rapproché d'un état du monde extérieur qui en est contemporain, et se séparer des autres moments par l'effet de ce rapprochement même. De la comparaison de ces deux réalités naît une représentation symbolique de la durée, tirée de l'espace. La durée prend ainsi la forme illusoire d'un milieu homogène, et le trait d'union entre ces deux termes, espace et durée, est la simultanéité, qu'on pourrait définir l' intersection du temps avec l'espace" [2]).

Zooveel over de verschillen tusschen Kant en Bergson ten aanzien van de voorstellingen van ruimte en tijd; in de tweede plaats noemde ik (bl. 209) het verschil in opvatting betreffende *de grenzen onzer kennis*. Volgens Kant is onze kennis eens voor al beperkt tot de wereld der verschijnselen; wij kunnen geene andere gegevens verkrijgen, dan die door onze zinnelijkheid en ons verstand in de vormen van ruimte, tijd, causaliteit enz. zijn geperst; wij kunnen dus inzien, dat natuurwetenschap en psychologie ons slechts betrekkelijke, subjectief gekleurde kennis van de werkelijkheid vermogen te verschaffen, maar wij kunnen ons van die subjectieve kleuring niet bevrijden. Of, zooals Lange het later heeft uitgedrukt: „die Grenzen des Naturerkennens sind zugleich die Grenzen des Erkennens überhaupt". Geheel anders Bergson. Eenerzijds wil hij zelfs van het verstandelijk bewerkte wereldbeeld, dat de natuurwetenschap ons voorlegt, niet toegeven dat het bloot relatieve kenwaarde bezit; liever dan van relatieve zou hij hier van

1) Donn. Imm. bl. 81—83.
2) Donn. Imm. bl. 83.

benaderende en daarbij min of meer conventioneele kennis willen spreken [1]). Immers (met sterke toenadering tot de positivisten): de stof is niets anders dan een complex van gegeven waarnemingsbeelden [2]), en in deze waarnemingsbeelden is (z. b. bl. 210) de ruimtelijkheid reeds aangelegd ; de wetenschap en het verstand doen niet anders dan deze ruimtelijkheid overmatig accentueeren, zij brengen ze niet eerst voort ; en voorzoover de wetenschap zich tot de stof beperkt, kan zij zonder bezwaar zeggen, een stuk van de werkelijkheid zelf te onderzoeken en te doen kennen. Maar vervolgens : BERGSON gelooft niet, dat, wat het verstand op deze wijze doet kennen, het eenige kenbare zou zijn. Het verstand maakt slechts een deel van ons wezen uit ; het is (z. b. bl. 207–209) slechts een hulpmiddel voor de praktijk van het leven, en de mogelijkheid is niet uitgesloten, dat wij ons van zijne suprematie bevrijden en in onmiddellijk contact treden met het wezen der dingen. Het is waar, dat de wegen, die tot de bereiking van dit doel kunnen leiden, door BERGSON niet met de gewenschte duidelijkheid worden aangegeven. Met zijne bedenkelijke neiging om leemten in de logische bewijsvoering door analogieën en beelden aan te vullen vergelijkt hij de bezwaren van een tegenstander, die zou meenen toch niet anders dan met zijn verstand te kunnen denken, met die van een overvoorzichtig man, die het zwemmen voor onmogelijk verklaart, omdat hij tot dusver alleen maar heeft leeren loopen. Laat hij zich in het water storten, en, als hij den noodigen durf heeft, zal hij de zwembewegingen wel te pakken krijgen. Zoo ook hier : ,,(il faut) se fondre dans le tout'', ,,brusquer les choses, et, par un acte de volonté, pousser l'intelligence hors de chez elle'' [3]). Men zal deze en dergelijke uitspraken bezwaarlijk kunnen erkennen als grondstellingen eener nieuwe methodologie der wijsbegeerte ; trachten wij evenwel BERGSON's theorie aan te vullen

1) Ev. Cr. bl. 225—226.
2) Matière et mémoire, 7me ed. Paris 1911 bl. I.
3) Ev. Cr. bl. 210—211.

en toe te lichten uit zijne praktijk, dan blijkt zijne methode niet zoo heel veel te verschillen van die, welke door de mystieken van alle tijden is toegepast. Dat wil zeggen: hij keert in de eerste plaats in tot zichzelf, tracht de algemeenste kenmerken van wat hij daar vindt in een formule te brengen, en zoekt dan in de buitenwereld naar verschijnselen, waaraan zich, door den sluier der phenomenaliteit heen, dezelfde kenmerken laten onderscheiden of vermoeden. In het voorbijgaan mag worden opgemerkt, dat bij dit geheele onderzoek volgens dezelfde wetten wordt geredeneerd als in het dagelijksch leven en in de wetenschap, en dat dus maar in zeer betrekkelijken zin gezegd kan worden, dat daarbij het verstand op zijde is gezet. Wat BERGSON met het woord „intelligence" bedoelt, is dus ten slotte slechts een bijzondere toepassing daarvan, n.l. de analyseerende methode der natuurwetenschap en der psychologie; waardoor het denkbeeld eener buiten die „intelligence" om te verkrijgen kennis veel van zijn paradoxie verliest. — Wat evenwel BERGSON langs den aangeduiden weg vindt, komt in hoofdzaak neer op het volgende [1]). Ons eigen bestaan is ons gegeven als een continue, nergens scherpe grenzen vertoonende verandering, die in den tijd verloopt, maar haar geheele verleden tot in het tegenwoordige oogenblik met zich mededraagt, en waarvan de enkele fazen zich nooit herhalen, maar telkens weer als iets geheel nieuws te voorschijn treden. Voorzoover wij letten op onszelf als bewuste wezens, kunnen wij dus zeggen dat „exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même." Kan hetzelfde gezegd worden van het bestaan in het algemeen en in het bijzonder van het bestaan der stof? BERGSON acht een toestemmend antwoord in de eerste plaats gerechtvaardigd voor de *levende organismen*. Zij hebben, als de individueele bewustzijnen, duur: hun verleden zet zich voort in hun heden, blijft er werkelijk en werk-

1) Ev. Cr. bl. 1—24.

zaam ; vandaar dat zij, weer evenals die bewustzijnen, tot rijpheid komen en verouderen. Maar hij gaat verder. Aan de enkele verschijnselen in de anorganische wereld moge blijkens het voorafgaande geen eigenlijke duur toekomen, het heelal, dat ze omvat, ontwikkelt zich in een tempo, hetwelk niet, als een mechanisch proces, willekeurig versneld of verlangzaamd gedacht kan worden. „Qu' est-ce à dire, sinon que . . . . le Tout . . . . progresse peut-être à la manière d'une conscience ?"

Gelijk de lezer bemerkt, komt BERGSON hier zeer dicht bij het stelsel, dat men met den naam van psychisch monisme pleegt aan te duiden. Eenerzijds de „primaire reeks" van de bewustzijnsprocessen, waarvan de wezenlijke kenmerken worden teruggevonden in het leven der organismen en in dat van het heelal ; en anderzijds de „secundaire reeks" der geometrisch-mechanische beelden, waardoor de wetenschap ons een subjectief gekleurde voorstelling geeft van het wereldgebeuren : wat, zou men zeggen, ligt meer voor de hand dan aan te nemen, dat de eerste reeks zich afspiegelt in de tweede, en dat dus tusschen beide een streng, door de wetten van onze zinnelijkheid en ons verstand beheerscht parallelisme zal zijn te constateeren ? En dit vooral bij een denker als BERGSON, die althans van een deel der feiten, waardoor dit parallelisme telkens weer empirisch wordt bevestigd, een ernstige studie blijkt te hebben gemaakt. Evenwel, deze verwachtingen worden geenszins bevestigd. BERGSON stuurt niet af op een monistische, maar zeer beslist op een dualistische wereldbeschouwing ; hij loochent het parallelisme tusschen bewustzijnsprocessen en hersenverschijnselen, en verzint allerlei stoute hypothesen om de feiten, die op dat parallelisme wijzen, anders te verklaren. Wij zullen hebben te onderzoeken, vooreerst hoe deze keus bij BERGSON is gemotiveerd, en vervolgens, op welke wijze hij ze tegenover de feiten tracht te rechtvaardigen.

De eerste vraag schijnt mij niet moeilijk te beantwoorden: *wat* Bergson *voor het psychophysisch parallelisme doet terugschrikken, is wel hoofdzakelijk de vrees, dat daardoor de menschelijke vrijheid in gevaar zal worden gebracht.* Inderdaad blijkt uit al zijn geschriften, hoezeer hun inhoud overigens uiteen moge loopen, dat deze vrijheid voortdurend zijn denken bezig houdt, en ik ben geneigd daarin de grondgedachte te zien, waaromheen hij zijn geheele systeem heeft opgebouwd [1]). Des te meer is het te betreuren, dat hij deze grondgedachte niet op eene wijze heeft geformuleerd, waardoor alle misverstand wordt buitengesloten. Het is bekend, dat het woord „vrijheid" in allerlei beteekenissen wordt gebruikt; het is dus een woord dat men liefst moet vermijden, en in elk geval niet gebruiken zonder nauwkeurige definitie. Zulk een definitie zoeken wij bij Bergson tevergeefs. Wel spreekt hij telkens van „déterminisme" en „indéterminisme", en wekt daardoor den indruk, alsof hij de wilsvrijheid in den strengen zin van het niet-bepaaldzijn der handeling door de gezamenlijke antecedenten wil verdedigen; maar in zijne nadere toelichting wijkt hij van deze strenge opvatting voortdurend aanzienlijk af. Dikwijls krijgt men, hoe vreemd het ook moge schijnen, den indruk, alsof met vrijheid niets anders bedoeld werd dan *de geschiktheid van het stoffelijk orgaan van den wil* (zenuwstelsel plus spieren), *om op een gegeven oogenblik voor het verrichten van verschillende handelingen gebruikt te worden.* De voorstelling is dan deze, dat bij de lagere dieren de reactie mechanisch gebonden is aan den prikkel, terwijl, naarmate het centrale zenuwstelsel zich hooger ontwikkelt, deze band steeds losser wordt, en steeds meer aan den wil de keus wordt gelaten tusschen verschillende

1) Terecht wordt door Prof. De Boer (De Beweging, Sept. 1909, bl. 230—232) opgemerkt, dat zelfs bij de behandeling van een zoo speciaal onderwerp als de aandoening van het komische, waaraan Bergson een afzonderlijk geschrift heeft gewijd, deze zelfde gedachte (n.l de tegenstelling tusschen het mechanisme van de stof èn de vrijheid van den geest) de richting bepaalt, waarin de verklaring wordt gezocht.

banen, langs welke de van buiten opgenomen energie zich in handeling kan omzetten. In dezen zin zegt Bergson : „le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière", en karakteriseert hij het zenuwstelsel als „un véritable réservoir d'indétermination" [1]). Nu zal men evenwel gemakkelijk inzien, dat dit alles evenmin iets met het determinisme te maken heeft als b.v. het feit, dat op een piano verschillende stukken gespeeld of met een stok verschillende dingen gedaan kunnen worden : de vraag, waar het op aankomt, is, of het wilsbesluit, waarmede tusschen de verschillende mogelijkheden gekozen wordt, al of niet door het inzicht in de waarde der te verwezenlijken doeleinden wordt bepaald. — Op andere plaatsen wordt door Bergson wel het totstandkomen van dit wilsbesluit in het oog gevat, maar schijnt hij met zijne vrijheid niet meer te bedoelen dan de ontkenning eener *bepaalde soort van wettelijkheid*, n.l. van eene zoodanige, *waarbij de enkele voorstellingen, aandoeningen enz. als het ware in abstracto, afgescheiden van hun individueele nuanceeringen en complicaties, het handelen zouden bepalen.* Bij voorbeeld : „L'associationiste réduit le moi à un aggrégat de faits de conscience, sensations, sentiments et idées. Mais s'il ne voit dans ces divers états rien de plus que ce que leur nom exprime, s'il n'en retient que l'aspect impersonnel, il pourra les juxtaposer indéfiniment sans obtenir autre chose qu'un moi fantôme, l'ombre du moi se projetant dans l'espace. Que si au contraire il prend ces états psychologiques avec la coloration particulière qu'ils revêtent chez une personne déterminée et qui leur vient à chacun du reflet de tous les autres, alors point n'est besoin d'associer plusieurs faits de conscience pour reconstituer la personne : elle est tout entière dans un seul d'entre eux, pourvu qu'on sache le choisir. Et la manifestation extérieure de cet état interne sera précisément ce qu'on appelle un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle

1) Ev. Cr. bl. 137.

exprimera le moi tout entier" [1]). Het is duidelijk, dat dit bepaaldworden der handeling door de geheele persoonlijkheid toch een bepaaldworden der handeling is, en dus determinisme verdient te heeten; inderdaad is de daaraan door BERGSON tegenovergestelde opvatting er eene, die slechts weinige deterministen voor hun rekening zullen willen nemen. — Elders (en zeer dikwijls) legt BERGSON bij de toelichting van het vrijheidsbegrip er den nadruk op, dat in het psychische leven niets zich herhaalt, geen moment geheel gelijk is aan een voorafgaand moment; dat hier dus *geen sprake kan zijn van algemeene wetten*, en evenmin van de mogelijkheid om, zelfs bij volledige kennis der antecedenten, de resulteerende wilshandeling te voorspellen [2]). De vraag zou gesteld kunnen worden, of de onmogelijkheid om die verschillende psychische toestanden tot zeer gecompliceerde verbindingen van gelijke elementen terug te brengen, zoo vaststaat als BERGSON beweert; maar zelfs wanneer wij deze vraag achterwege laten, is gemakkelijk in te zien, dat ook een uniek verschijnsel door zijne oorzaken kan worden bepaald, en dat dus de begrippen wettelijkheid en causaliteit geenszins mogen worden gelijk gesteld. Wat eigenlijk de „vrijheid" is, die BERGSON tegenover het determinisme wenscht te handhaven, wordt dus niet geheel duidelijk. En inderdaad verklaart hijzelf haar voor „indéfinissable", met een beroep op zijn reeds vroeger besproken opvatting, volgens welke analyse alleen bij het in de ruimte —, niet bij het in den tijd gegevene mogelijk zou zijn [3]).

Deze niet gedefinieerde vrijheid graaft nu een diepe kloof tusschen bewustzijn en stof. Is er in het bewustzijn plaats voor vrijheid, terwijl de stof een mechanische wettelijkheid volgt, dan kan de laatste geen afspiegeling zijn van het eerste, noch ook op een andere wijze daar-

1) Donn. Imm. bl. 126—127.
2) Donn. Imm. bl. 152.
3) Donn. Imm. bl. 167.

mede parallelistisch samenhangen. Wordt evenwel het parallelisme, en daarmede de opvatting der stoffelijke als een afspiegeling van de geestelijke wereld, verworpen, dan moet voor twee problemen, waarvoor die opvatting eene eenvoudige oplossing aan de hand kon doen, eene andere oplossing worden gezocht. In de eerste plaats moet worden verklaard hoe het komt, dat de inhoud van en de storingen in het bewustzijn veelvuldig blijken samen te gaan met normale en abnormale verschijnselen in de hersenen ; en in de tweede plaats moet er rekenschap van worden gegeven, dat de door het verstand verwerkte stoffelijke verschijnselen onderling door eene strenge wettelijkheid met elkander zijn verbonden. Ik noem deze beide problemen dat van de *psychophysische* en dat van de *physische wettelijkheid ;* aan het eerste heeft Bergson ongeveer den geheelen inhoud van zijn „Matière et mémoire" gewijd ; het tweede heeft hij in een der hoofdstukken van „L'évolution créatrice" onder de oogen gezien. Bij beide heeft hij al zijn vernuft gebruikt en ook noodig gehad, om aan zijne uiterst paradoxale oplossingen althans eene zekere plausibiliteit te kunnen geven.

In de eerste plaats dan *de psychophysische wettelijkheid.* De dagelijksche ervaring leert ons, dat de inhoud onzer gezichts-, gehoors- en andere waarnemingen wettelijk samenhangt met zekere door uitwendige prikkels veroorzaakte modificaties in onze zintuigen ; de wetenschap voegt daaraan toe, dat bepaalde storingen in voorstellingsverloop en denken regelmatig samengaan met abnormale verschijnselen (bloeduitstortingen, tumoren) in onze hersenen. Men pleegt deze feiten te beschouwen als bijzondere gevallen van een algemeen parallelisme tusschen bewustzijnsprocessen en hersenverschijnselen, en ze te verklaren, hetzij materialistisch door de eerste als een afspiegeling van de laatste, hetzij psychisch-monistisch door de laatste als een afspiegeling van de eerste op te vatten. Maar Bergson heeft zich door zijn vrijheidsleer beide wegen ter verklaring afgesneden, en hij

baant er zich een anderen, dien wij thans in groote lijnen zullen hebben te beschrijven.

De zintuigen, zoo begint Bergson zijn betoog, mogen, daar zij zelf slechts als waarnemingsbeelden gegeven zijn, niet als de oorzaken of voorwaarden der waarnemingsbeelden in het algemeen beschouwd worden; hunne functie bestaat uitsluitend in het opnemen van beweging van buiten, die dan door tusschenkomst van zenuwen en hersenen weer in beweging naar buiten wordt omgezet. M. a. w.: hun rol is beperkt tot de stoffelijke wereld; wordt (door doorsnijding der sensorische zenuwen b.v.) hunne werkzaamheid gestoord, dan is daarvan het eenige begrijpelijke gevolg, dat zekere reacties van het lichaam op uitwendige prikkels onmogelijk worden gemaakt. Evenzoo heeft de ontwikkeling der hersenen, die bij deze omzetting van beweging hun tusschenkomst verleenen, geen andere beteekenis dan deze, dat daardoor die omzetting *minder bepaald* wordt gemaakt, dat dus voor ieder geval een aantal wegen worden opengesteld, waarlangs die omzetting kan plaats hebben, en waartusschen kan worden gekozen. Gaan nu evenwel met al deze stoffelijke processen correspondeerende waarnemingen samen, dan blijken ook die waarnemingen minder hulpmiddelen te zijn voor het theoretische kennen dan voor het praktische handelen: wat zij uitdrukken, is de speelruimte, die op een gegeven oogenblik voor het handelen van het individu beschikbaar is. Dat evenwel deze uitdrukking plaats vindt in den vorm eener bewuste waarneming, zou volgens Bergson alleen dan onverklaarbaar zijn, wanneer in die waarneming iets nieuws aan het gegevene werd toegevoegd. Maar het omgekeerde is het geval. Gegeven is de totaliteit der beelden, die wij de stoffelijke wereld noemen; elke theorie heeft deze te onderstellen. Welnu: *de bewuste waarneming voegt daaraan niets toe, maar snijdt er alleen het grootste deel van af;* zij is geen nieuw product, maar een inkrimping van het gegevene tot de voorwerpen, waarop ons handelen zich kan richten, waartusschen wij kunnen

kiezen. Anders gezegd : de levende wezens laten als het ware de bestanddeelen der werkelijkheid, die hun onverschillig zijn, ongezien aan zich voorbijgaan, de andere worden, krachtens hunne afscheiding zelve, tot waarnemingen. „La vision est une puissance qui atteindrait, *en droit*" (ik vertaal : behoudens storende omstandigheden), „une infinité de choses inaccessibles à notre regard. Mais une telle vision ne se prolongerait pas en action ; elle conviendrait à un fantôme et non pas à un être vivant. La vision d'un être vivant est une vision efficace, limitée aux objets sur lesquels l'être peut agir : c'est une vision *canalisée*, et l'appareil visuel symbolise simplement le travail de canalisation" [1]). „Notre représentation des choses naîtrait donc, en somme, de ce qu'elles viennent se réfléchir contre notre liberté" [2]). En daaruit verklaart zich ook haar wettelijk verband met de hersenverschijneselen. „Comme la structure du cerveau donne le plan minutieux des mouvements entre lesquels vous avez le choix, comme, d'un autre côte, la portion des images extérieures qui paraît revenir sur elle-même pour constituer la perception, dessine justement tous les points de l'univers sur lesquels ces mouvements auraient prise, perception consciente et modification cérébrale se correspondent rigoureusement. La dépendance réciproque de ces deux termes tient donc simplement à ce qu'ils sont, l'un et l'autre, fonction d'un troisième, qui est l'indétermination du vouloir" [3]).

Men heeft er zich dus goed rekenschap van te geven dat men, om Bergson in deze beschouwingen te volgen, heeft te breken met ongeveer alles, wat physica, physiologie, psychologie en philosophie ons in de laatste paar eeuwen hebben geleerd, en terug te keeren tot de primitieve, onduidelijk omlijnde opvattingen van het natuurlijke denken. De in onze directe ervaring gegeven waarnemingsbeelden zijn niet subjectieve producten, ontstaan

1) Ev. Cr. bl. 102.
2) M. e. m. bl. 24.
3) M. e. m. bl. 29.

door verwerking der van buiten komende indrukken in onze zinsorganen; zij zijn, zooals BERGSON nadrukkelijk constateert, van de gewaarwordingen, welke de zintuigen ons verschaffen, ten eenenmale onafhankelijk; zij vormen eenvoudig een deel der stoffelijke werkelijkheid [1]). Theoretisch gesproken, zouden zij óók als waarnemingsbeelden gegeven kunnen zijn, wanneer wij geen zinsorganen en geen zenuwstelsel bezaten; wanneer zij feitelijk zonder deze niet voorkomen, dan berust dit alleen op de omstandigheid, dat zij zonder deze voor ons handelen zonder nut zouden zijn [2]). BERGSON constateert met een zekere voldoening, dat zijne opvatting van de stoffelijke wereld overeenstemt met die van het ongeschoolde gezond verstand, dat ook in deze wereld evenmin een bloote waarnemingsinhoud ziet als iets zelfstandig bestaands, dat aan den waarnemingsinhoud te gronde ligt. „La matière, pour nous, est un ensemble d'images. Et par image nous entendons une certaine existence, qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, — une existence située à mi-chemin entre la „chose" et la „représentation". Cette conception de la matière est tout simplement celle du sens commun" [3]).

Wij keeren terug tot het probleem der psychophysische wettelijkheid. Naast den empirisch gegeven samenhang tusschen hersenverschijnselen en waarneming, eischt ook de empirisch gegeven samenhang tusschen hersenverschijnselen en herinnerings-, denk-, aandoenings-, wilsprocessen een verklaring. Van deze is de eerste, de samenhang tusschen hersenverschijnselen en herinneringsprocessen, het nauwkeurigst bekend, vooral door de talrijke onderzoekingen over aphasie. Men verstaat onder aphasie een psychische stoornis, gekenmerkt door het wegvallen of verzwakken der associaties tusschen bijeenbehoorende woord- en zaakvoorstellingen, en zich

1) M. e. m. bl. 49—50.
2) M. e. m. bl. 33.
3) M. e. m. bl. I—II.

uitende in de opheffing van het vermogen om gesproken of geschreven woorden te verstaan of bekende voorwerpen sprekende of schrijvende te benoemen. Deze stoornis nu gaat, blijkens het postmortale onderzoek, altijd gepaard met abnormale verschijnselen (bloeduitstortingen, tumoren) in bepaalde windingen der hersenen, en levert dus een gewichtig argument voor de leer van het parallelisme tusschen bewustzijnsprocessen en hersenverschijnselen. Daartegenover wil BERGSON betoogen, „que le processus cérébral ne répond qu'à une très-faible partie de la mémoire, qu'il en est l'effet plus encore que la cause, que la matière est ici, comme ailleurs, le véhicule d'une *action* et non le substrat d'une *connaissance*" [1]): Laten wij zien hoe zijn betoog verloopt.

Op tweeërlei wijze, meent BERGSON, zet zich het verleden voort in het tegenwoordige. Vooreerst in de stoffelijke wereld, door de vorming van motorische mechanismen in de hersenen : als wij b.v. het alfabet opzeggen of aangeleerde reeksen van bewegingen uitvoeren, dan treedt ons daarbij niet iets uit het verleden voor den geest, er speelt zich alleen een mechanisme af, dat door het verleden is opgebouwd. Maar vervolgens in den geest, door het bewaren en onder omstandigheden weer te voorschijn komen van beelden uit het verleden : zoo wanneer wij terugdenken aan bepaalde gebeurtenissen uit ons vroeger leven. Wat BERGSON stelt, komt nu hierop neer, *dat door abnormale toestanden in de hersenen wel die motorische mechanismen kunnen worden in de war gebracht, maar niet deze herinneringsbeelden verduisterd of vervalscht* [2]). En hij staat dus voor de taak, de bekende feiten der aphasie in hun vollen omvang tot zulke motorische storingen terug te brengen. Daarvoor onderscheidt hij twee groepen van gevallen. In een *eerste groep* [3]) ontbreken de gezichts- of gehoorsherinneringen niet, maar is het vermogen verloren om ze met de correspon-

1) M. e. m. bl. 68.
2) M. e. m. bl. 111.
3) M. e. m. bl. 113—122.

deerende waarnemingen te identificeeren: de patienten zijn buiten staat, gesproken woorden te verstaan, en geven somtijds aan, ze slechts als een verward gedruisch te vernemen. Om deze gevallen te verklaren, neemt BERGSON aan, dat het verstaan en zelfs het nauwkeurig onderscheiden der woordklanken slechts mogelijk is met behulp van beginnende bewegingen. Op zichzelf wordt bij het hooren spreken slechts een continu gedruisch waargenomen (zoo bij het hooren eener onbekende taal); eerst doordat de hoorder het gesprokene met spraakbewegingsimpulsen begeleidt, wordt het in de enkele woorden uiteengelegd, en daarmede verstaanbaar gemaakt. De conclusie luidt, dat bij de aphasiepatienten van deze groep de voor de genoemde begeleiding noodige sensorimotorische verbindingen zijn gestoord, en dat het daarom onmogelijk is geworden, de gehoorde woorden te onderscheiden en als gelijk aan herinnerde te herkennen. Eenigszins anders is de stand van zaken in de gevallen der *tweede groep*[1]), waar niet slechts het tot-dekkingbrengen van waarnemingen met herinneringsbeelden, maar het te voorschijn roepen der herinneringsbeelden zelf is gestoord. Om deze gevallen in zijn schema onder te brengen, wijst BERGSON op het bekende feit, dat bij elke waarneming de herinnering als het ware te gemoet komt aan de van buiten toestroomende indrukken, hun werking aanvult en modificeert. De herinneringen worden dus niet opgewekt door de waarnemingen, maar hebben een eigen neiging om zich te actualiseeren, en hiervoor acht BERGSON de medewerking van motorische innervaties onmisbaar. Bij de eigenlijke sensorische aphasie, onderstelt hij, zijn deze motorische innervaties belemmerd: „le souvenir, ne trouvant plus à quoi se prendre, finit par devenir pratiquement impuissant: or, en psychologie, impuissance signifie inconscience"[2]).

BERGSON acht hiermede zijn betoog voltooid. Over de vraag, of inderdaad zijne verklaring voldoende is om

1) M. e m. bl. 122—141.
2) M. e. m. bl. 194.

van de oneindige verscheidenheid der aphasiegevallen rekenschap te geven, zal ik mij geen oordeel aanmatigen; zij behoort aan de psychopathologen overgelaten te worden. Ik wil slechts even opmerken, dat ook in het gunstigste geval daarmede alleen de samenhang van bepaalde geheugenstoornissen met afwijkingen in de motorische functiën waarschijnlijk gemaakt zou zijn; het toegezegde bewijs, „que le processus cérébral ne répond qu'à une très-faible partie de la mémoire", en dat er dus werkzaamheden van het geheugen bestaan die zich niet in physiologische parallelverschijnselen openbaren, heb ik nergens gevonden.

Alvorens nu over te gaan tot de beschrijving van het systeem, dat door Bergson op deze grondslagen is gebouwd, hebben wij volgens afspraak (bl. 220) nog een oogenblik stil te staan bij zijn denkbeelden betreffende *de physische wettelijkheid*. Als volgens het psychisch monisme, zou ook volgens Bergson het werkelijk bestaande, „la positivité vraie", beschreven moeten worden in psychologische termen [1]), en komt daarentegen aan de stoffelijke wereld slechts secundaire beteekenis toe; de psychisch-monisten zoowel als Bergson zouden zonder groot bezwaar bereid gevonden kunnen worden om die stoffelijke wereld als een niet werkelijk zijnde, als een schijnwereld te karakteriseeren. Evenals voor het psychisch monisme, rijst dus ook voor Bergson de vraag, hoe de strenge wettelijkheid van die wereld te verklaren: „si l'on considère l'ordre admirable des mathématiques, l'accord parfait des objets dont elles s'occupent, la logique immanente aux nombres et aux figures, la certitude où nous sommes, quelles que soient la diversité et la complexité de nos raisonnements sur le même sujet, de retomber toujours sur la même conclusion, on hésitera à voir dans des propriétés d'apparence aussi positive un système de négations, l'absence plutôt que la présence

1) Ev. Cr. bl. 227.

d'une réalité vraie"[1]). Maar terwijl het psychisch monisme deze schijnbare tegenstrijdigheid verklaart door te doen uitkomen dat, wat wij de stoffelijke wereld noemen, niets anders is dan de som van alle mogelijke werkingen, die de ware realiteit door tusschenkomst van de zintuigen in het bewustzijn kan te voorschijn roepen, kan BERGSON deze verklaring, die het beginsel van het psychophysisch parallelisme in zich sluit, uit den aard de zaak weer niet aanvaarden. De andere, die hij er voor in de plaats stelt, is van eene inderdaad verbluffende eenvoudigheid[2]). Op tweeërlei wijze kunnen wij verschijnselen geordend denken: volgens algemeene wetten en volgens een omvattend plan; BERGSON spreekt in het eene geval van een „ordre de l'inerte et de l'automatique", in het andere van een „ordre du vital ou du voulu"; de eerste is geometrisch-causaal en wordt aangetroffen bij de objecten der natuurwetenschap, de tweede wijst in de richting der finaliteit en realiseert zich in het vrije handelen, in de producten der kunst en in de verschijnselen van het leven. Nu wordt in het algemeen aangenomen, dat er, naast deze beide soorten van orde, een derde geval voorstelbaar is: het ontbreken van alle orde. Maar deze meening berust volgens BERGSON op een misverstand: uit het eene of uit het andere oogpunt kan ergens wanorde heerschen, maar wanorde zonder meer is een woord zonder zin. Wij spreken van wanorde, wanneer wij de eene orde verwachten en de andere vinden: b.v. in een kamer waar alles overhoop ligt de causale in plaats van de finale, of in een ondersteld chaos, waar wij *willekeurig* den wettelijken samenhang verbroken denken, de finale in plaats van de causale; en wij meenen nu, dat zij ook wel beide tegelijk zouden kunnen ontbreken. Evengoed zou men, nu eens een boek met proza vindende terwijl men een boek met verzen —, dan weer een boek met verzen terwijl men een boek met proza verwachtte, kunnen meenen, dat nu ook wel boeken te vinden moeten zijn,

1) Ev. Cr. bl. 227.
2) Ev. Cr. bl. 239—257.

waarvan de inhoud noch in proza noch in verzen geschreven is. Gelijk evenwel, door iets proza te noemen, niets anders gezegd wordt dan dat het geen verzen zijn, zoo beteekent ook natuurorde niets anders dan de ontkenning van gewilde orde; zij is dus iets zuiver negatiefs en behoeft als zoodanig geen verklaring. Misschien zou de lezer gaarne willen weten, met welk recht hier de bloote onderscheiding van twee begrippen A en B op één lijn wordt gesteld met de contradictorische tegenstelling tusschen twee begrippen A en niet-A; maar hij zal dan bij BERGSON te vergeefs naar een antwoord zoeken.

Zooveel over de grondslagen, thans de superconstructie. Dat ook BERGSON de verhouding tusschen het voorafgaande en het nog te besprekene aldus opvat, blijkt uit bl. 68—69 van M. e. M., die aansluiten bij de boven (bl. 224) aangehaalde plaats. Kon het te dier plaatse gestelde worden bewezen, kon dus het psychophysisch parallelisme worden weerlegd, dan, zoo meent hij, „la nécessité d'ériger l'esprit en réalité indépendante s'imposerait. Mais par là même s'éclaircirait peut-être en partie la nature de ce qu'on appelle l'esprit, et la possibilité pour l'esprit et la matière d'agir l'un sur l'autre." Zien wij dus in de eerste plaats, wat ons aangaande deze beide problemen wordt medegedeeld.

De zuivere waarneming, waarover wij in het voorafgaande hebben gesproken, is in de ervaring nooit gegeven: zij wordt altijd door herinneringsbeelden aangevuld. Deze herinneringsbeelden voegen zich bij de stoffelijke werkelijkheid, waarvan de waarneming een deel omvat; zij zijn dus van die stoffelijke werkelijkheid onafhankelijk en behooren tot het domein van den geest [1]). Maar evenals van de stoffelijke wereld op ieder oogenblik alleen dat gedeelte tot bewuste waarneming wordt gebracht, waarop ons handelen zich kan richten, evenzoo worden ook van de tallooze beschikbare herinneringen alleen de zoodanige

1) M. e. m. bl. 67—68.

tot bewuste herinneringsbeelden gemaakt, „gematerialiseerd", die voor de keus van het handelen waarde hebben [1]). De andere zijn niet weg, evenmin als de waarnemingsobjecten weg zijn, die voor het oogenblik niet in het bewustzijn treden ; zij zijn alleen, evenals deze, onwerkzaam, en daarom onbewust. „Il faut en effet, pour qu'un souvenir reparaisse à la conscience, qu'il descende des hauteurs de la mémoire pure jusqu'au point précis où s'accomplit l'action. En d'autres termes, c'est du présent que part l'appel auquel le souvenir répond, et c'est aux éléments sensori-moteurs de l'action présente que le souvenir emprunte la chaleur que donne la vie". Uit deze nauwe betrekking tusschen herinneren en handelen worden ook de associatiewetten afgeleid : wanneer een tegenwoordige waarneming doet denken aan een overeenkomstige vroegere, dan berust dit op de omstandigheid, dat gene, krachtens hare gelijksoortigheid met deze, dezelfde motorische reacties te voorschijn roept; en wanneer daarnaast ook de ervaring associatieve verbindingen tot stand brengt, dan komt dit hierop neer, dat de bewegingen, die op vroegere waarnemingen volgden, zich vernieuwen, en zelfs een onbepaald aantal daaraan gecoördineerde handelingen achter zich aan kunnen voeren. Overal „les perceptions analogues antérieures ont monté des appareils moteurs plus ou moins complexes qui n'attendent, pour entrer en jeu, que la répétition du même appel" [2]). En niet anders gaat het ten slotte toe bij de vorming van algemeene begrippen. Men heeft er een moeilijkheid in gevonden, dat men, om het begrip eener klasse te kunnen vormen, de aan de exemplaren dier klasse gemeenschappelijke kenmerken reeds zou moeten hebben geabstraheerd, terwijl men omgekeerd, om die abstractie tot stand te brengen, reeds het begrip der klasse zou moeten hebben gevormd : de moeilijkheid lost zich op door het inzicht, dat „cette idée de généralité n'était à l'origine que notre conscience d'une

1) M. e. m. bl. 166.
2) M. e. m. bl. 182.

identité d'attitude dans une diversité de situations", dus de voorstelling van de gelijkheid der motorische reacties, waarmede wij gelijksoortige indrukken beantwoorden [1]. Overal is het „l'attention à la vie", anders gezegd „l'attention fixée par l'équilibre sensorimoteur du corps," die de normale psychische functies beheerscht ; op storingen in de (in het zenuwstelsel gegevene) betrekkingen tusschen gewaarwordingen en bewegingen voert BERGSON den droom en de krankzinnigheid terug [2]. De essentieele functie van het lichaam bestaat dus hierin, het leven van den geest te beperken ter wille van het handelen. Het lichaam is „un instrument de sélection, et de sélection seulement" [3]. Staande eenerzijds tegenover de overige bestanddeelen der stoffelijke waarnemingswereld, anderzijds tegenover de in den geest opgestapelde herinneringen ; op ieder oogenblik door de gegeven ontwikkeling van zijn zenuwstelsel in staat gesteld tot een aantal verschillende reacties op de in dat oogenblik ontvangen indrukken, laat het telkens die waarnemingen en die herinneringen tot bewustzijn komen, welke voor de keus tusschen de mogelijke reacties in aanmerking genomen moeten worden. Hoe dit in zijn werk gaat, hoe het zuiver stoffelijke lichaam het aanlegt, om op de aangeduide wijze zoowel onder de andere stoffelijke lichamen als onder de herinneringen een selectie tot stand te brengen, wordt ons door BERGSON niet medegedeeld, en evenmin tracht hij rekenschap te geven van de macht, bij het handelen door den geest over het lichaam uitgeoefend. Hij bepaalt er zich toe, eenerzijds te wijzen op analogieën tusschen de stoffelijke en de geestelijke wereld en te doen uitkomen dat deze in alle mogelijke maatverhoudingen met elkander samenwerken [4], anderzijds nog eens te herhalen, dat de besproken werking van het lichaam geen positieve, voort-

1) M. e. m. bl. 175.
2) M. e. m. bl. 188—193.
3) M. e. m. bl. 197.
4) M. e. m. bl. 198—249.

brengende, maar een negatieve, beperkende werking is. „Nous ne voyons pas comment la mémoire se logerait dans la matière; mais nous comprenons bien . . . . que la matérialité mette en nous l'oubli"[1]). Daarmede acht hij de moeilijkheden van het dualisme opgelost.

Wat ik tot dusver heb gerefereerd, had in hoofdzaak betrekking op de verhouding van lichaam en geest in het individu. Wij hebben thans nog te spreken over de voorstelling, die Bergson, in dezelfde lijn doordenkende, zich vormt van de wereld, waartoe dat individu behoort. Voornamelijk of uitsluitend zijn laatste boek, „l'Evolution créatrice", is aan dit onderwerp gewijd.

In het begin van dit opstel (bl. 215—216) werd reeds opgemerkt, dat volgens Bergson de kenmerken van het bewustzijn (continue, door het geheele verleden medebepaalde, zich nimmer herhalende verandering) ook in het lichamelijke leven der organismen zich laten terugvinden. Evenwel niet slechts in het lichamelijke leven der individuen, maar ook in dat der soorten, en het allerduidelijkst in de ontwikkeling van het leven in zijn geheel. Bergson aanvaardt het transformisme, maar verzet zich met kracht tegen elke poging om de evolutie van het leven mechanisch te verklaren. Hier in het bijzonder blijkt, dat het verstand niet op het begrijpen van het leven is ingericht; het kan de analyse voortzetten zoover het wil, steeds blijft er een onverklaarde rest over; zoomin als een curve tot rechte lijntjes, laat zich ten slotte het leven tot mechanische processen terugbrengen. Voor de adstructie van deze stelling beroept hij zich (in aansluiting bij de neovitalisten) voornamelijk op het feit, dat telkens weer op gescheiden lijnen van ontwikkeling, door verschillende middelen, identieke apparaten in het aanzijn treden (sexualiteit in planten en dieren, oog van vertebraten en mollusken, regeneratie van geëxtirpeerde organen

---

1) M. e. m. bl. 195.

uit organen van verschillenden oorsprong), en betoogt, dat zoomin door toevallige variatie of mutatie als door den invloed van het milieu deze en dergelijke feiten begrijpelijk gemaakt kunnen worden. Evenmin als met de mechanische, heeft evenwel Bergson vrede met de gewoonlijk daartegenover gestelde teleologische verklaring, volgens welke alle organisatie beschouwd zou moeten worden als de verwezenlijking van een vooraf gesteld doel. Beide, mechanisme en finalisme, begaan in den grond der zaak dezelfde fout : zij anthropomorphiseeren, nemen als model voor hunne hypothesen den gang van zaken bij menschelijken arbeid, denken zich de organisatie als fabricatie, waarbij een geheel stuk voor stuk uit zijne deelen wordt opgebouwd. De tegenstelling tusschen de complicatie der organen en de eenvoudigheid hunner functiën brengt ons vanzelf tot deze opvatting ; het schijnt ons vanzelfsprekend, dat die complicatie zich ook ten deele had kunnen realiseeren, en wij vragen hoe het komt, dat ook de andere, voor de functie even onmisbare deelen er zijn bijgekomen. Maar wij moeten denken aan de mogelijkheid, dat de complicatie, die wij waarnemen, te danken is aan het bijzondere gezichtspunt, van waar uit wij de dingen beschouwen. „Un artiste de génie a peint une figure sur la toile. Nous pourrons imiter son tableau avec des carreaux de mosaïque multicolores . . . . Maintenant, supposons nos yeux ainsi faits qu'ils ne puissent s'empêcher de voir dans l'oeuvre du maître un effet de mosaïque. Ou supposons notre intelligence ainsi faite qu'elle ne puisse s'expliquer l'apparition de la figure sur la toile autrement que par un travail de mosaïque. Nous pourrions alors parler simplement d'un assemblage de petits carreaux, et nous serions dans l'hypothese mécanistique. Nous pourrions ajouter qu'il a fallu, en outre de la matérialité de l'assemblage, un plan sur lequel le mosaïste travaillât : nous nous exprimerions cette fois en finalistes. Mais ni dans un cas ni dans l'autre nous n'atteindrions le processus réel, car il n'y a pas eu de carreaux assem-

blés. C'est le tableau, je veux dire l'acte simple projeté sur la toile, qui, par le seul fait d'entrer dans notre perception, s'est décomposé lui-même à nos yeux en mille et mille petits carreaux qui présentent, en tant que recomposés, un admirable arrangement. Ainsi l'oeil, avec sa merveilleuse complexité de structure, pourrait n'être que l'acte simple de la vision, en tant qu'il se divise pour nous en une mosaïque de cellules, dont l'ordre nous semble merveilleux une fois que nous nous sommes représenté le tout comme un assemblage" [1]).

De grondonderstelling van mechanisme en finalisme beide laat zich samenvatten in de woorden: „tout est donné" [2]). Zij nemen aan dat, causaal of teleologisch, het heden in het verleden, de toekomst in het heden ligt opgesloten, en laten geen plaats voor de vrijheid. Tegenover beide stelt BERGSON het denkbeeld van een alles omvattenden, in het oneindige zich voortzettenden en telkens zich splitsenden stroom van leven; een stroom die, krachtens het oorspronkelijk „élan" waaruit zij is voortgekomen, wel een bepaalde richting heeft, maar niet beheerscht wordt door een bepaald vooraf gegeven plan; die veeleer op ieder oogenblik nieuwe, onvoorziene en onvoorzienbare verschijnselen in het aanzijn roept, en onbegrensde uitzichten vóór zich heeft. „Il y a plus et mieux ici qu'un plan qui se réalise. Un plan est un terme assigné à un travail: il clôt l'avenir dont il dessine la forme. Devant l'évolution de la vie, au contraire, les portes de l'avenir restent grandes ouvertes. C'est une création qui se poursuit sans fin en vertu d'un mouvement initial" [3]). Deze stroom van leven eenerzijds, anderzijds de trage stof: ziedaar de beide elementen waaruit BERGSON de wereld tracht op te bouwen; de strijd tusschen deze beide vormt het thema der ontwikkelingsgeschiedenis. In die geschiedenis moeten splitsingen, bifurcaties voorkomen, omdat het leven in het

1) Ev. Cr. bl. 98—99.
2) Ev. Cr. bl. 42.
3) Ev. Cr. bl. 114.

algemeen, als de karakteraanleg van een individu, tal van mogelijkheden in zich bergt, die zich slechts gescheiden kunnen verwerkelijken. Een eerste zoodanige splitsing is die tusschen plantaardig en dierlijk leven; een tweede laat het dierlijke leven zich verder ontwikkelen deels in de richting van het instinct (arthropoden), deels in die van het intellect (vertebraten). Het essentieele verschil tusschen deze beide wordt door BERGSON aldus omschreven, dat het instinct op aangeboren (min of meer bewuste) kennis van bepaalde *dingen*, het intellect op aangeboren kennis van bepaalde *betrekkingen* berust [1]). Het eerste verschaft dus materieele en kategorische kennis, maar slechts van enkele objecten; het tweede bloot formeele en hypothetische, maar die op alle mogelijke objecten kan worden toegepast. Daarom staat het instinct dichter bij den grond der dingen. Het is niet, als het verstand, door den aard zijner ontwikkeling tot de kennis van uitwendige, ruimtelijke en tijdelijke verhoudingen beperkt, en daardoor ongeschikt om het leven te begrijpen; het is veeleer een directe voortzetting van dat leven zelf. „Si la conscience qui sommeille en lui se réveillait, s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, si nous savions l'interroger et s'il pouvait répondre, il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie. Car il ne fait que continuer le travail par lequel la vie organise la matière, à tel point que nous ne saurions dire, comme on l'a montré bien souvent, où l'organisation finit et où l'instinct commence" [2]). Verwant met de herinnering, haalt het evenals deze uit de diepten van het leven de enkele dingen op, die noodig zijn voor de praktijk van het oogenblik. Zóó, meent BERGSON, hebben wij het te verklaren, dat insecten bij het eierenleggen, bij het zich verpoppen enz. maatregelen nemen ten dienste van een toekomst waarover de ervaring hun niets heeft kunnen leeren; wij hebben hier evenmin te maken met een mechanische

1) Ev. Cr. bl. 158—163.
2) Ev. Cr. bl. 179—180.

adaptatie als met een verstandelijk inzicht, maar met een direct medevoelen van de eene levensopenbaring met de andere, waarvoor wij de analogieën in sommige verschijnselen van het menschelijk gemoedsleven, zooals sym- en antipathieën op het eerste gezicht, te zoeken hebben. En verder in hetgeen men intuïtie pleegt te noemen. Deze intuïtie is niets anders dan „l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment" [1]). Bergson beschouwt haar als een zelfstandige kenbron, passende op het leven gelijk het verstand op de stof; aanvankelijk beperkt binnen de enge grenzen van het instinct en overvleugeld door het minder diep doordringende maar meer omvattende verstand, kan en moet zij zich ontwikkelen tot het eigenlijke orgaan der philosophische kennis.

Hoe verhoudt zich nu ten slotte het voorwerp van deze intuïtieve tot het voorwerp der verstandelijke kennis, het leven tot de stof? Om deze laatste vraag te beantwoorden, zoekt Bergson nog eenmaal een steunpunt in de ervaring van het bewustzijnsleven. Wij kunnen daar, door talrijke overgangen met elkander verbonden, twee uiterste, als besliste tegenstellingen gegeven toestanden onderscheiden: eenerzijds een toestand van *hoogste spanning*, aanwezig bij de vrije wilshandeling, en anderzijds een toestand van *maximale ontspanning*, waarin wij de teugels laten schieten en het spel onzer voorstellingen ongestoord zijn gang laten gaan. In den eersten toestand vindt Bergson alle kenmerkende eigenschappen van het leven terug: het opgaan in den „zuiveren duur", het voortbestaan van een zoo groot mogelijk deel van het verleden in het heden en de scheppende functie; de tweede, met zijn telkens tenietgaan en zich vernieuwen van het tegenwoordig oogenblik, herinnert hem aan de wereld der stof. Zoo komt hij tot het vermoeden, „que le physique soit simplement du psychique

1) Ev. Cr. bl. 192.

inverti" [1]) : „au fond de la spiritualité d'une part, de la matérialité avec l'intellectualité de l'autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion, peut-être même de simple interruption" [2]). Eene bevestiging van dit vermoeden vindt hij in de entropiewet, volgens welke de stoffelijkheid is „une chose qui se défait" : „que conclure de là sinon que le processus par lequel cette chose *se fait* est dirigé en sens contraire des processus physiques, et qu'il est dès lors, par définition même, immatériel" [3]) ? Inderdaad vertoont zich het leven in zijn vollen omvang als „un effort pour remonter la pente que la matière descend" [4]). Onvermogend om de richting der physische veranderingen om te keeren, gedraagt het zich overal als een kracht die, aan zichzelf overlaten, een beweging in tegenovergestelde richting zou tot stand brengen; het kan niet stuiten, maar vertraagt althans, door telkens weer vernieuwde ophooping van potentieele energie, het verwordingsproces. En daardoor geeft het ons een voorstelling van den aard van den beginstoot, waardoor de apriori oneindig onwaarschijnlijke energieverdeeling [5]) is tot stand gebracht, die, door den geheelen loop van het wereldgebeuren heen, bezig is zich geleidelijk te vereffenen. Dieper dan tot deze beide processen, het opstijgende van het leven en het afzakkende van de stoffelijkheid, gelooft BERGSON niet te kunnen doordringen. Als voor HERACLITUS, is ook voor hem de werkelijkheid geen zijn, maar een worden langs tegengestelde wegen, langs een „weg naar boven" en langs een „weg naar beneden". Maar hij twijfelt, of de beweging langs dezen laatsten weg niet als iets bloot negatiefs, als een onderbreking van de beweging langs den eersten

1) Ev. Cr. bl. 220.
2) Ev. Cr. bl. 219.
3) Ev. Cr. bl. 266.
4) Ev. Cr. bl. 267.
5) Vgl. J. D. v. D. WAALS Jr., Over de onderstellingen, die aan een statistische verklaring der natuurwetten ten grondslag liggen (dit Tijdschrift, Januari 1911).

weg beschouwd moet worden. Gelijk in het individueele bewustzijn de spanning van het willen slechts behoeft op te houden om het voorstellingsverband in tal van gescheidene, zuiver mechanisch elkander te voorschijn roepende elementen te doen uiteenvallen, zoo, meent hij, zal ook een bloote interruptie van het levensélan voldoende zijn, om den overgang van leven in stoffelijkheid, de vervanging der „vitale" door de „automatische" orde (bl. 227) te verklaren. Mogen wij deze opvatting (waaraan intusschen niet altijd streng wordt vastgehouden) beschouwen als het laatste woord van BERGSON's philosophie, dan zou daarmede die philosophie haar oorspronkelijk dualistisch karakter hebben opgegeven en in monisme zijn overgegaan. Wat zich in alle ervaring aan ons openbaart, zou dan niets anders zijn dan de oneindige, zich in tallooze vertakkingen splitsende, beurtelings zich versterkende en verzwakkende, stokkende en weer doorschietende, maar in zijn wezen steeds aan zichzelf gelijk blijvende stroom van het leven. De algemeene kracht, die aldus al het bijzondere voortbrengt, kunnen wij God noemen, en van hare verhouding tot dat bijzondere spreken als van een scheppingsproces. Maar „Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait; il est vie incessante, action, liberté" ; en „la création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement" [1]).

Dat zijn, naar het mij voorkomt, wel de hoofdtrekken van de philosophie van HENRI BERGSON. Men zal, hoop ik, ook uit deze dorre schets althans eenigermate een indruk krijgen van den ideeënrijkdom, die hier een enkele nooit uit het oog verloren grondgedachte omrankt, en die aan dit systeem een bekoring geeft zooals weinig andere vermogen uit te oefenen. En misschien zou men onder dien indruk gaarne de vraag achterwege laten, die in het begin van dit opstel even werd aangeroerd : of

1) Ev. Cr. bl. 270.

n.l. de uitkomsten, waartoe Bergson geraakt, den toets eener zorgvuldige methode hebben doorstaan of zouden kunnen doorstaan. Maar wanneer iemand boeken schrijft waarin wordt gepolemiseerd en betoogd, waarin hypothesen worden opgesteld en vergeleken met de feiten, dan gaat het toch, ook bij den besten wil, niet aan, die vraag terug te houden. Wordt evenwel die vraag gesteld, dan is daarop, naar het mij voorkomt, slechts één antwoord mogelijk: wij hebben hier te doen met een uiterst vernuftige, buitengewoon scherpzinnige, zoo men wil geniale constructie, maar wij hebben hier niet te doen met een wetenschappelijk onderzoek. Tot in de diepste grondslagen van dit systeem vinden wij termen gebruikt zonder scherp bepaalden inhoud, leemten in de bewijsvoering door beelden aangevuld, mogelijkheden tot zekerheden gehypostaseerd, de alleroppervlakkigste toetsing voldoende geacht voor de staving der verstreikende hypothesen. Voorbeelden vindt men in het bovenstaande in voldoend aantal, in Bergson's geschriften zelve in haast onbegrensden overvloed. Is het lezen van deze geschriften aan te raden? Voor iemand die aesthetisch wil genieten, zich verlustigen aan schoonheden van vorm en inhoud beide, het gedachtenwerk medeleven van een man, die met duizend vernuftige kunstmiddelen één vooraf opgevat idee tracht door te voeren door alle bochten der weerbarstige feiten heen — ja. Maar voor wie eenvoudig wat wenscht te leeren, zijn kennis der gegevens, die voor de oplossing van het wereldprobleem in aanmerking komen, uit te breiden, en zijn inzicht in de betrekkelijke waarschijnlijkheid, die aan elke der verschillende voorgestelde oplossingen toekomt, te verscherpen — neen.

G. Heymans.

II.

Graaf Goblet d'Alviella en de Geschiedenis der Godsdiensten.

Een uitgever te Parijs, M. Paul Geuthner, heeft de gelukkige gedachte gehad de studies over geschiedenis van den godsdienst, in verscheidene tijdschriften door Graaf Goblet d'Alviella, lid van de Académie de Belgique, sénator, en professor aan de Universiteit te Brussel gepubliceerd, in een bundel [1]) te vereenigen.

Deze artikels, die zich uitstrekken over eene periode van vijf en dertig jaren, vertegenwoordigen een geheel leven van nauwgezetten en oprechten arbeid. Voorzeker, het resultaat van een dergelijk streven verdiende behouden te blijven. Maar, behalve zijn innerlijke waarde, maakt het een waardevolle kroniek uit van eene nieuwe en zeer gewichtige wetenschap, de geschiedenis der godsdiensten, eene kroniek, geschreven door een van haar voornaamste bevorderaars, die lang genoeg geleefd heeft om haar vasten voet te zien krijgen, niettegenstaande allerlei soorten van vijandelijkheden.

Wat is de houding jegens haar veranderd, sinds de zeven lang vervlogen lustra, toen M. Goblet d'Alviella voor het eerst optrad in deze, toen zoo jeugdige wetenschap.

Het was in 1875, zoo vertelt hij, dat in de *Revue des Deux Mondes*, mijne eerste indrukken verschenen over

1) *Comte* Goblet d'Alviella, *Croyances, Rites, Institutions;* 3 volumes gr. in -8, avec 60 illustrations. Paris, Geuthner, 68, rue Maxarine, 1911. — Prijs 22 fr. 50.

zekere recente phasen van de godsdienstige beweging bij de Anglo-Saksers. Ik was bijna dertig jaar oud; ik had geen academische loopbaan achter mij; mijn universitaire diploma's hadden slechts betrekking op Rechten en Administratie; mijn bagage als schrijver was beperkt tot eenige reisbeschrijvingen en tot eenige artikels over de politiek van den dag, die niet juist een aanbeveling waren in de wereld van de wetenschap. Ik had mij dan ook niet te verwonderen toen ik eerst bejegend werd op de wijze waaraan iedere indringer zich blootstelt die zich een plaats tracht te veroveren in de perkamenten aristocratieën.

Toen ik in 1884, na verscheiden jaren van voorbereiding, mij aanbood om aan de Universiteit te Brussel het onderwijs in de geschiedenis der Godsdiensten in te voeren, verzuimde men niet mij tegen te werpen, dat ik noch aangesteld was tot examineeren, noch zelfs doctor in de Philosophie en de Letteren. Ik had, om de toestemming van de Faculteit te krijgen, den vollen invloed noodig van den helaas overleden geschiedkundige, LÉON VAN DER KINDERE, die de moeielijkheid uit den weg ruimde door mij dit laatste doctoraat te doen verleenen *honoris causa*, uit achting voor mijn jongste werk over *l'Evolution religieuse contemporaine*. Toch duurde het nog tot 1892, voor mijn cursus, eerst „vrij", daarna „facultatief", gerangschikt werd onder de verplichte vakken voor het doctoraat in de philosophie en het licentiaat in de sociale wetenschappen.

„In 1885, toen ik juist den tekst van mijne openingsrede had doen verschijnen, viel een van de meesters der vrije exegese in Frankrijk, mij met een zekere heftigheid aan in de *Revue critique d'histoire et de littérature*, mij verwijtende dat ik „noch een wetenschappelijk man, noch zelfs een zaakkundige" was. Ik spreek niet van de ontvangst waarmee mijn eerste geschriften door de orthodoxe kritiek bejegend werden, evenals de persoon van hun schrijver. De syllabus van mijn lessen was nauwelijks begonnen te verschijnen, in 1885, in de *Revue*

de l'instruction publique en Belgique toen, tengevolge der veelvuldige bedreigingen van opzegging van abonnement en zelfs van intrekking van subsidie's, de directeurs van dit geleerde tijdschrift mij hoffelijk moesten verzoeken mijn publicatie uit te stellen. Toen ik bovendien in 1887 plaats nam in de Académie royale de Belgique, vernam ik dat dit vooral was in hoedanigheid van . . . . reiziger, — op grond van de verdienste van eenige verslagen geschreven in een tijdperk waarin mijn landgenooten doorgingen voor zeer weinig te reizen.

„Ongetwijfeld had ik herhaaldelijk aanmoedigingen ontvangen die mij veel waard waren, te weten van de zijde van TIELE en van de beide RÉVILLE's. Nochtans begon ik eerst, toen ik aangewezen was om in 1891 de jaarlijksche serie HIBBERT LECTURES te Oxford en te Londen te geven eene matiging te bemerken in de houding van de wetenschappelijke kringen, zelfs van de meest wantrouwenden. Dit wantrouwen beoogde in waarheid misschien minder den *homo novus* dan de *disciplina nova*, aangeduid als „amateurs wetenschap" „puur dilettantisme", „gekunstelde constructie" etc., als zij niet aangeklaagd was als een oorlogswerktuig tegen de positieve godsdiensten, ja zelfs tegen het religieuse gevoel in het algemeen."

Nú wordt de geschiedenis der godsdiensten onderwezen in een dertigtal universiteiten, terwijl in 1884 er slechts vier leerstoelen voor beschikbaar waren. Meer en meer talrijk worden de publicaties die aan haar gewijd worden. Zij is het voorwerp van periodieke congressen en zelfs is er reeds over gesproken om dit onderwijs in te voeren op lycea en colleges !

De oordeelkundige en rechtschapene methode van M. GOBLET D'AVIELLA heeft niet weinig bijgedragen tot deze overwinning. Het was dan ook geenszins een onverdiend monument dat hem opgericht werd door zijn geschriften te verzamelen. Het repertoire dat zij samenstellen is zóó rijk dat men er hier niet den geheelen inventaris van kan weergeven. Laat ons slechts noemen

in het eerste deel, dat aan de archeologie en de godsdienstige geschiedenis gewijd is, artikels over „*Archeologie de la Croix, Les Mystères de Mithra dans l'Empire romain, La responsabilité des influences religieuses dans la chute de la civilisation antique, Les Trinités non chrétiennes, les Christs païens, le Problème du quatrième evangile, La Légende de Jonas, La „Voie des dieux" au Japon* d.w.z. de godsdienst der Japanners of de „Shinto". Het tweede deel, dat misschien het gewichtigste van de serie is, omdat het betrekking heeft op de kwesties van methode en oorsprong, bevat, onder andere studies, artikels over *Les Préjugés qui entravent l'étude scientifique des religions, La science des Religions au Collège de France, L'Histoire des religions dans l'enseignement public, La méthode comparative dans l'Histoire des Religions ; L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse ; Les Sciences auxiliaires de l'Histoire comparée des Religions, Les Etapes du mouvement religieux ; La Religion chez les animaux ; les Méthodes qui permettent d'atteindre le développement préhistorique des Religions ; les Rapports historiques entre les Religions et la Morale.* Van het derde deel, dat „problemen van den tegenwoordigen tijd" behandelt, kan men citeeren een belangwekkende *Visite aux églises rationalistes de Londres*, een *Cathechisme boudhique en langue française ; Religion ou irreligion de l'avenir ; A propos d'une controverse sur la banqueroute de la science ; Le Progrés religieux aux Etats Unis ; Franc maçonnerie, et religion ; Religion et Superstition de la Vie.*

De slotsom van al dezen arbeid vindt men aan het einde van dit laatste artikel :

„GUYAU heeft geschreven dat de wetenschap van de godsdiensten hem geroepen scheen om de godsdiensten zelf te vervangen. De wetenschap der godsdiensten heeft deze pretentie niet . . . . Zij kan de hoop koesteren om aan de godsdiensten te leeren elkander beter te kennen en vervolgens ruimer in te zien wat zij gemeen hebben, naast hetgeen hen scheidt. Maar de geschiedenis der godsdiensten kan ook aan hen wat leeren die terwijl zij de

godsdienstige verschijnselen van wetenschappelijk standpunt uit willen behandelen, toch geneigd zijn om te ontkennen dat de godsdiensten hun wortels hebben in de menschelijke natuur, en dat elke hunner, om nog eens de uitdrukking van SPENCER te gebruiken, zijn *grond van waarheid* heeft."

Op het oogenblik dat men klaar was met het drukken van dezen bundel, werd aan M. GOBLET D'ALVIELLA door de uitgevers van het *Coenobium* het verzoek gedaan zijn geloofsbelijdenis te geven. Van het lange antwoord dat hij hun gezonden [1]) heeft, is het niet misplaatst eenige passages aan te halen die doen zien op welke wijze, voor den rechterstoel van zijn geweten, de geleerde de slotsommen van zijn navorschingen naar waarheid formuleert:

„Ik geloof aan het bestaan van God, opgevat als eene op zichzelf onverklaarbare en onbegrijpelijke macht, maar die zich kenbaar maakt door wetten, waarvan de werkzaamheid, bewijsbaar door de wetenschap, ten doel heeft meer evenwicht, orde, harmonie te brengen tusschen de blinde en ordelooze krachten, in het heelal. Deze werkzaamheid wordt tegelijk uitgeoefend op physisch domein waar de evolutie op te vatten is, van den nevelbol tot aan den mensch, als een ononderbroken gang naar de vorming van een finaal evenwicht, en op moreel domein, waar de rede ons de gedragslijn openbaart die we moeten volgen om mede te werken tot den algemeenen vooruitgang. Dàt is de grondslag van den plicht : onze verplichting om samen te werken met de macht die aan de

1) Antwoord gepubliceerd in het *Almanacco del Coenobium pel 1912* (Lugano, 1912, in -12, 344 p.). Deze deelen houden de antwoorden van 176 personen in op een aan hen gerichte vraag over den godsdienst, het gebed, het godsdienstig gevoel, het toekomstige leven, het dogma, de verzoening van geloof en wetenschap, de moraal, de school zonder God, de verhouding van Kerk en Staat en het godsdienstig leven van den correspondent. Onder de voornaamste medewerkers ziet men de namen der heeren ROBERT ARDIGO, MAURICE BARRÈS, ERNEST VAN BRUIJSSEL, GOBLET D'ALVIELLA, MARCEL HÉBERT, ALFRED NAQUET, FRÉDÉRIC PASSY, SALOMON REINACH, MIGUEL DE UNAMUNO.

verbetering van de wereld werkt. Intusschen, dit houdt het geloof in dat de evolutie gericht is naar een einde en dat dit einde goed is.

„Zonder deze gedachte, schijnen de godsdienstige systemen min of meer gelukkige, maar altijd onevenwichtige pogingen, om onze betrekkingen tot de Godheid te realiseeren. Alle zijn weldadig naarmate zij den vooruitgang van de menschheid begunstigen, zonder de vrije ontwikkeling van het individu te dwarsboomen ; alle zijn nadeelig naarmate zij een tegengesteld resultaat teweegbrengen. Ik voorzie noch hun algeheele verdwijning, noch zelfs hun reductie tot de eenheid, hetzij door de uitsluitende overheersching van ééne godsdienst, hetzij door de ontwikkeling van een synthetischen eeredienst. Men kan als waarschijnlijker aannemen de geleidelijke vorming van een geestestoestand, waarin de overlevende godsdiensten, terwijl zij hun vormen en resp. tradities bewaren, maar er niet meer dan aan een symbolische waarde aan hechten, elkander beschouwen als de verschillende Riten van eenzelfde kerk, gevormd door alle goede menschen . . . . .

„Ik heb lang een zwak gehad voor de systemen die de zielen verdeelden over de sterren volgens de wijze waarop zij zich in hun vorig leven gedragen hadden. Maar het is juist de onderscheiding tusschen geest en stof die mij voortaan overschreden lijkt door de slotsommen van de wetenschap. Aan den anderen kant maken psychologische redeneeringen het mij moeielijk aan te nemen dat de persoonlijkheid geheel verdwijnt. In ieder geval is de eenige vorm van een nabestaan die mij vereenigbaar schijnt met den voortgang van de evolutie van het heelal, de hypothese van een voorwaardelijk en trapsgewijs recht tot het voortleven, terwijl alleen zij daarvan zouden genieten die een zekeren graad van intellectueele en moreele ontwikkeling bereikt zouden hebben. Bij de ontbinding van het organisme, zou hun persoonlijkheid zich ontplooien op een nieuwen grondslag, in omstandigheden die wij niet kunnen voor-

zien, daar we ze nooit waargenomen hebben. Heeft er niet iets analoogs plaats, als de levenlooze stof verandert in levende stof, en als het leven op zijn beurt aangevuld wordt door de gedachte ? . . . . ."

Parijs, Jan. 1912. A. Houtin.

III

Zedelijk onderwijs in Frankrijk.

In een artikel [1]) over zedelijke opvoeding in de school zegt HARROLD JOHNSON: „Het begint te dagen in Frankrijk, en deze „„lijdende knecht"" der volkeren zal ons nog redden! BERGSON en DELVOLVÉ wijzen den weg. De eerste heeft de godin der rede op haar troon doen beven; dat was het begin der bevrijding. De ander heeft in zijn boek „„*Rationalisme et tradition*"" [2]) een onwaardeerbare bijdrage gegeven voor ons probleem."

Het boek van DELVOLVÉ is inderdaad de bestudeering overwaard.

Zooals men weet is, nu ongeveer dertig jaren geleden, in Frankrijk op de openbare lagere scholen het godsdienstonderwijs der kerk vervangen door zedelijk onderwijs. Dat is een belangwekkende proefneming, en het tijdperk is lang genoeg om daarover iets meer dan algemeenheden te kunnen zeggen. Hoe is dit onderwijs ingericht? En welke zijn de resultaten? Uit het geschrift van DELVOLVÉ kan men hieromtrent inlichtingen ontvangen. Zijn boek bevat, in de eerste plaats, een vergelijkende studie van de traditioneele leerwijze (Katholiek godsdienstonderwijs) en het leeken-onderricht in de moraal; het tweede gedeelte is een uiteenzetting van zijn eigen standpunt.

Ofschoon het zedelijk onderwijs in Frankrijk wat zijn algemeen karakter betreft, in den loop der jaren weinig

1) International Journ. of Ethics, Jan. 1912, p. 153.

2) De volledige titel is: Rationalisme et tradition. Recherches des conditions d'efficacité d'une morale laïque. Paris. Felix Alcan. 1910.

is veranderd, zijn er toch verschillende stroomingen aan te wijzen. DELVOLVÉ geeft de volgende schets van den ontwikkelingsgang.

In den aanvang gold de opvatting, dat het eigenlijk leerend deel der moraal uiterst eenvoudig en gemakkelijk is. De onderwijzer heeft slechts den kinderen voor te houden „de grondregels van het zedelijk leven, die even algemeen aanvaard worden als die van de taal of het rekenen". Deze regels zijn onmiddellijk evident, zij vallen onder ieders bereik; het zijn de regels van „de goede en beproefde moraal, die wij van onze vaderen hebben ontvangen en die wij allen er een eer in stellen in praktijk te brengen, zonder om een wijsgeerigen grondslag ons te bekommeren." (Circulaire FERRY 1883). De voornaamste taak van de onderwijzers is trouwens ook niet, aan de kinderen deze zedelijke waarheden te doen kennen. Wat men van hen verwacht is „niet een leervak te meer op de lesrooster te plaatsen, maar een praktischen dienst aan het land te bewijzen, veel meer nog als mensch dan als onderwijzer." Voor de theorie wordt gewaarschuwd: weinig formules en weinig abstracties. Men wil op de verbeelding en het gevoel werken door de leeslessen, de voorbeelden, den toon en de houding der klasse; op den wil door het overschrijven, lezen en herlezen van spreuken.

De programma's, opgesteld door den „Conseil supérieur" beantwoorden over 't algemeen aan deze opvatting. Zij bevatten niets over algemeene beginsels of grondslag van de moraal. Zij geven alleen een opsomming, in een bepaalde orde, van de plichten, die de onderwijzer het kind moet doen kennen en beoefenen. Toch valt er iets uit af te leiden. De moraal, in de programma's van 1882 bedoeld, is niet kleurloos; zij blijkt te zijn, ter eener zijde, spiritualistisch, ter anderer zijde „patriotique et civique."

Het spiritualisme komt uit in de onderscheiding van plichten jegens het lichaam en jegens de ziel, en vooral in het feit, dat het gebouw der plichten gekroond wordt

met de plichten tegenover God. Evenwel, er is verschil tusschen het officieele voorschrift en de toepassing. Het spiritualistisch element is in de praktijk al spoedig op den achtergrond geraakt. De plichten van den burger en den patriot blijken den voorrang te hebben. De meeste handboeken zoeken het zedelijk onderwijs te verlevendigen „par un constant recours à l'inspiration républicaine et patriotique." Men rekent op deze inspiratie om het zedelijk gevoel op te wekken, aan te vuren en te onderhouden.

Reeds vroeg is daarnaast een andere strooming merkbaar. De afkeer van de theorie wordt niet door allen gedeeld. Sommige invloedrijke personen wenschen aan het zedelijk onderwijs een eigen redelijken grondslag te geven. En de eenvoudige intuïtieve leer komt hun daartoe ontoereikend voor; is zij niet veeleer een erkenning van onmacht om de zedelijke waarheden te rechtvaardigen? Of liever, onderstelt zij niet den religieusen grondslag? Hoe dit zij, men stelt zich met de zedelijke intuïtie niet meer tevreden. Officieel wordt aan deze behoefte uitdrukking gegeven in een rondschrijven van den Directeur van den Inspectie-kring Parijs (1888). Daarin wordt het een utopie genoemd, dat het persoonlijk gezag en de welsprekendheid van den onderwijzer voldoende zouden zijn om het zedelijk onderricht vruchtdragend te maken. Dat is een onmogelijke taak voor de onderwijzers; een Socrates, een Franklin zou er niet toe bij machte zijn. Noodig is wezenlijk zedelijk *onderwijs*, een onderwijs, dat berust op de rede toegepast op het onderscheiden van goed en slecht, de praktische rede, die de eerste grond is van hetgeen men het zedelijk bewustzijn pleegt te noemen. Men moet het kind zijn plichten niet slechts *aanwijzen*, men moet ze hem *bewijzen*, demonstreeren. Elders wordt gezegd: „De moraal is een wetenschap van een evidentie, analoog aan die der wiskunde; in de moraal moet men aantoonen, helder als de dag, het grootsche van de plichten jegens de ouders, den plicht om te werken, enz." Voortaan is, in

den vorm van het Kantiaansche rationalisme, het beginsel der bewijsvoering in de praktijk van het zedelijk onderwijs opgenomen. De intuïtieve methode is daarom niet afgeschaft; beide methodes komen voor, en dikwijls vermengen zij zich met elkaar.

En de resultaten? In 1889 is door LICHTENBERGER, met het oog op de tentoonstelling, een onderzoek naar den toestand van het zedelijk onderwijs ingesteld. In het verslag wordt gezegd: „De toon, die bij de rapporteurs overheerschend is, getuigt wel niet van ontmoediging, maar toch van het onvoldoende der krachten tegenover het grootsche der taak." Het blijkt, dat de klacht vooral geldt het eigenlijk gezegde *onderwijs*, „l'enseignement didactique." Tal van onderwijzers weten er geen weg mee, betwijfelen de vruchtbaarheid, beperken het tot een minimum. In de verslagen over de jaren 1901—1906 is het niet anders. Uit zijn persoonlijke ervaring deelt DELVOLVÉ mede, dat hij bij de beste leerlingen heeft opgemerkt „een zuiver woordelijke herinnering van de rationeele beginsels, een zwak begrip van de eenvoudigste plichten, en een singuliere geschiktheid om de anecdote te onthouden en haar zedelijke beteekenis te vergeten."

De wijsgeeren en de opvoeders zoeken dan ook nieuwe banen voor het onderwijs. Een belangrijke strooming van den nieuweren tijd is de wetenschappelijke of *sociologische*. De grondgedachte is, dat men de moraal wil doen deelen in de zekerheid en het gezag der positieve wetenschappen, die op het terrein van het materieele leven zoo vruchtbaar zijn geweest in praktische toepassingen. De sociologie, de laatstgekomene der wetenschappen, moet hiertoe haar diensten bewijzen. Een kenmerk der beweging is in de eerste plaats, dat minder praktische beteekenis wordt toegekend aan de leer bij het werk der opvoeding; een terugkeer dus tot het wantrouwen in beginsels. De moraal bestaat als een reëel ding en legt zich aan ons op krachtens haar eigen natuur; het wezenlijk zedelijk onderwijs wordt onbe-

wust gegeven, bij alle leervakken, door het paedagogisch contact van den leerling met den onderwijzer. Toch beoogt men ook hervorming van het eigenlijk onderricht. Het maatschappelijk element treedt in de handboeken van deze richting zeer naar voren : de maatschappij, als werkelijkheid en als ideaal, is de bron en het doel van de zedelijkheid. Een centraal idee is die van den vooruitgang der beschaving, en met haar die van de zedelijkheid zelve. Daarnaast blijft echter het rationalisme bestaan.

Welke wijzigingen het leekenonderwijs in de moraal ook ondergaan moge hebben, het oude kader is nooit geheel verbroken. Alle vernieuwingen zijn gebleven binnen den kring der volgende beginselen ; de kern van het zedelijk *onderricht* is onderwijs in de bizondere plichten ; de wezenlijke functie van de „doctrine éducative" is de vaststelling en preciseering van deze plichten, en de wetenschappelijke rechtvaardiging met het oog op den objectieven inhoud, afziende van elken grondslag, die meer of minder vreemd is aan den plicht zelven.

In merkwaardige tegenstelling met deze methode staat de leerwijze der katholieke kerk. Ook hiervan geeft Delvolvé een uiteenzetting ; een uiteenzetting, die een voorbeeld is van rustig, objectief beschrijven, van zorgvuldige analyse. De ruimte laat niet toe hem op den voet te volgen ; een korte karakteristiek moge volstaan. Wat hoofdzaak is bij het leekenonderwijs : vaststelling en rechtvaardiging der bizondere plichten, is in de traditioneele leer iets bijkomstigs. Zeer uiteenloopende zedelijke regels zouden in den catechismus kunnen worden opgenomen, zonder dat de algemeene economie er door werd verbroken. Het ware oogmerk der Christelijke leer is de ziel te bereiden tot gehoorzaamheid aan den regel, den grondslag te leggen, waarop de zeden rusten. Zij wil eerst een levend centrum vormen, gaat dan van het centrum naar de peripherie : de bizondere plichten. Dit centrum is het geloof in God. Hierbij is wel te bedenken, dat dit geloof geen wijsgeerige meening,

geen theoretisch beginsel is; als men moet redeneeren om te gelooven, is het geloof niet meer zeker. Het geloof in God is het ware „préjugé du bien", het is het goed zelf; de geringste twijfel is een kwaad. Men redeneert met den ongeloovige, den afgedwaalde om hem tot het geloof voor te bereiden; maar gelooven is niet een goed-keuren der redeneering. In den catechismus komt het geloof in God eerst slechts voor in den vorm van een gebiedende, onvoorwaardelijke verzekering. „De eerste waarheid, die wij *moeten* gelooven is het bestaan van God." „Ik ben Christen door de genade van God." Op dit geloof valt alle nadruk; het is niet slechts de grondslag der zedelijke plichten, het is de opperste zedelijke wetgeving, het is het levende hart van het praktische leven. DELVOLVÉ noemt de kerkelijke leerwijze „une doctrine organiciste"; zij schept een organisch centrum, waaromheen zich, als van zelf, de elementen van het zedelijk leven groepeeren.

De tegenstelling tusschen de beide methodes is ook aldus samen te vatten. Het leekenonderwijs in al zijn vormen is theoretisch en analytisch. Het onderstelt dit postulaat, dat kennis der zedelijke regels, een kennis zoo nauwkeurig en duidelijk mogelijk, noodzakelijk en voldoende is om den mensch zijn leven naar deze beginsels te doen richten. De traditioneele leer daarentegen oordeelt, dat deze regels op zichzelf niet die overtuigende, bewegende kracht bezitten; dat, om den wil tot overeenstemming te bewegen, eerst en meest noodig is in de ziel een neiging tot het universeele te ontwikkelen, en daartoe beslag te leggen op al hare krachten, en deze te richten naar het bezit van een oneindig object, dat tegelijk de goddelijke volkomenheid en het individueele heil is.

Welke methode verdient de voorkeur? M.a.w. welke methode beantwoordt het best aan de constante wetten onzer psychische natuur? DELVOLVÉ meent: die der traditie. Hij beschrijft de voorwaarden, waaraan een voorstelling of geestelijke idee moet voldoen om invloed

op het handelen te verkrijgen. De eerste, onmisbare voorwaarde is „la liaison organique de l'idée à un mode réel, constant et fort de l'activité." De kerkleer legt dezen band ; zij verbindt het zedelijk denkbeeld met het Godsgeloof, dat een beroep doet, zoowel op het eigen belang en de vrees, als op de hoogste aspiraties. Het leekenonderwijs geeft te veel abstracte regels, niet organisch verbonden aan het leven van den geest.

DELVOLVÉ tracht het bewijs hiervoor te leveren door een vergelijkende critiek van de wijze, waarop kerk en leekenschool drie speciale punten der moraal behandelen, nl. het huwelijk, den zelfmoord en de liefde, het altruïsme. Maar ik laat dit rusten, om nog iets te kunnen zeggen over zijn eigen standpunt.

Het zedelijk onderwijs, zooals het tot dusver is gegeven, bevredigt hem niet. Wat nu ? Terugkeer tot de traditie ? Die weg is afgesneden ; de traditie bezit niet meer de krachtige realiteit, die aan de denkbeelden de volle toestemming van den geest verschaft. De wetenschappelijke vooruitgang schept en verbreidt zonder ophouden een geestestoestand, die aan de historische of metaphysische dogma's van den positieven godsdienst, tot hoe weinig ook teruggebracht, slechts een hypothetische of symbolische waarde laat ; en daarmee is hun praktische waarde op onherstelbare wijze verminderd. Er blijft niets over dan een radicale vernieuwing van de leeken-leer. Punt van uitgang daarbij moet zijn het „organicisme" der traditie ; behouden blijve wat normale functie onzer psychische natuur is ; gewijzigd worde alwat niet meer in overeenstemming is met de ontwikkeling der positieve wetenschappen.

De vraag, die het eerst gesteld moet worden en die al het andere beheerscht, betreft den grondslag zelven van het religieuse „organicisme" : God. Heeft het Godsbegrip in praktisch opzicht een absolute waarde ? De godsdienst-psychologie, bij monde van JAMES, leert, dat aan de religieuse ervaring ten grondslag ligt behoefte aan bevrijding, verlossing. Is dit juist, dan kan men

ook aldus vragen: Is deze verlossingsbehoefte een constant verschijnsel in het leven der ziel?

Devolvé beantwoordt de vraag bevestigend. In drieërlei vorm vertoont zich het kwaad, waartegen de ziel beveiliging zoekt.

De eerste vorm is de angst voor den dood, een bron van wanhoop, die, schijnt het, te rijkelijker vloeit naarmate het intellectueele vermogen der menschheid toeneemt. Verder de ervaring van den bestaansstrijd: het gevoel van onveiligheid, van zorg, dat deze ervaring regelmatig begeleidt, groeit aan tot ware angst, wanneer de verfijning van het gevoel tegelijk de vrees voor het lijden en het verlangen naar broederlijke verhoudingen heeft ontwikkeld. Een derde vorm is het gevoel van disharmonie tusschen onze aspiraties en de kracht van ons willen, een besef van zedelijke onmacht. Ziekelijk zijn deze gevoelens niet; de geestestoestanden zijn normaal met betrekking tot de tegenwoordige natuur der beschaafde menschheid.

Op de een of andere wijze moet ieder mensch zien met deze gevoelens gereed te komen; het is voor de levenspraktijk echter van het hoogste belang, hoe dit geschiedt. De religieuse ervaring van het goddelijke nu bevat hetgeen noodig is om de praktische activiteit te leiden in de richting van het vertrouwen, het gemeenschapsgevoel, de zedelijke kracht.

Het kwaad in zijn drievoudige gedaante is steeds onze betrekkelijkheid, onze onvolkomenheid, onze zwakheid; is niet dit een geneesmiddel, in staat om het te overwinnen: ons werkelijk deelhebben aan een hoogeren vorm van het zijn, onze vereeniging met een hoogere finaliteit, waarin het verlangen onzer individueele finaliteit tot vervulling zal komen? En dat is juist de ervaring van den mysticus; de dood is niet te duchten voor de ziel, die zichzelve vergeet in de liefde tot het eeuwige wezen; de strijd is opgeheven, als alle wezens worden gezien in hun gemeenschappelijke betrekking van afhankelijkheid tot het volmaakte wezen; geen gevoel van zedelijke

onmacht, want in de unio mystica is de ziel één met de macht, die in haar werkt, en de wil, bevrijd van den druk van zuiver individueele doeleinden, die niet bereikt konden worden, hervindt zichzelven in de volbrenging der zedelijke plichten. Ook de theologische formuleering in de dogma's van het eeuwige leven, de broederschap der menschen in God, de genade beantwoordt aan dezelfde verlossingsbehoefte.

Voor het geheel van het zedelijk leven is het van het hoogste belang, dat deze verlossingsbehoefte worde bevredigd ; in dien zin kan men zeggen, dat de Godsidee in praktisch opzicht een absolute waarde heeft. Maar volgt hieruit, dat men om reden van bruikbaarheid een theologisch credo moet aanhangen, of dat men althans voor den grondslag van het gebouw materiaal zal gebruiken, ontleend aan de traditioneele religieuse vormen of verschaft door mystieke ervaringen, die onszelven vreemd zijn ? Een dergelijk pragmatisme — meent Delvolvé — is niet slechts in strijd met den Franschen smaak voor helderheid en geestelijke harmonie, maar is ook voor zijn taak niet berekend ; kracht gaat alleen uit van denkbeelden, die in hun vollen omvang worden aanvaard.

Er moet een equivalent gezocht worden voor de religieuse ervaring ; noodig is een „transposition naturaliste de la notion du divin." Deze transpositie moet aan drie voorwaarden voldoen. 1° In de plaats van de gemeenschap der ziel met een transcendent wezen kome de gemeenschap, het gevoel van eenheid met de objectieve natuur. 2° Dit gevoel van de eenheid der natuur moet insluiten een besef van de samenstemming onzer individueele doeleinden met die van het universum. 3° Een noodzakelijk element is voorts „un optimisme universel" d.i. het geloof in de macht van het Zijn om deze aspiraties ter overwinning te leiden.

Langs den weg der directe ervaring, niet langs dien der metaphysica worden wij tot dit geloof gevoerd. De taak der metaphysica is preciseering, zuivering, inter-

pretatie van gegevens der innerlijke ervaring, maar zij vermag daaraan niets toe te voegen.

Delvolvé noemt verschillende ervaringen, die tot dit geloof kunnen leiden. Hij wijst op het onpersoonlijke van de liefde tot het leven en van het voortplantingsinstinct; ook de pessimist wil leven; in de liefde wordt plots een venster geopend naar het universeele leven. Bij het kind nadert de navolging tot identificatie. In het gevoel voor de natuur worden wij ons bewust van „l'unité de l'être et l'universalité des fins." Iedere krachtemotie, elke gewichtige beslissing wekt het vermogen tot algemeene sympathie. Ook de kunst manifesteert deze eenheid: „la conspiration universelle". De weetgierigheid is de begeerte om door het begrip zich te verbinden met alle dingen. Dan een „sens esthétique de l'humanité," van denzelfden aard als het gevoel voor de natuur. En zoo is er meer. Van dezen onafgebroken stroom van neigingen, emoties, gevoelens moet de opvoeder uitgaan; daarvan moet hij gebruik maken om bij het kind een geestestoestand te doen ontstaan, die, wat den vorm betreft, analoog is aan het religieuse geloof. De grondslag van het zedelijk leven moet gelegd worden in een naturalistische mystiek. Hoofddoel is „le détachement de soi", de richting naar het universeele, de vereeniging der ziel, die zich van haar relativiteit en zwakheid bewust is, met een hoogeren zijnsvorm, waarvoor deze oorzaken van druk niet meer bestaan. Het détail der plichten is bijzaak, sluit zich hierbij aan.

Critiek op deze denkbeelden wensch ik niet te geven; weinigen zullen hun volkomen instemming met de beschouwingen van Delvolvé betuigen, maar wie er kennis van neemt, zal ongetwijfeld zijn gedachten over de vraagstukken, die met het zedelijk onderwijs in verband staan, er zeer door verhelderen.

Dr. N. Westendorp Boerma.

BOEKBESPREKING.

Emanuel Swedenborg. Over de gemeenschap tusschen de ziel en het lichaam. Tweede geheel nieuwe Nederlandsche vertaling met een aanhangsel over Swedenborg en zijn wetenschappelijk werk, door G. Barger.

Dit door het Swedenborg Genootschap te Voorburg uitgegeven boek heeft meer waarde als propagandistisch dan als wetenschappelijk werk. Het is niet een critische, rustig-objectieve beschouwing van Swedenborg's essay over de gemeenschap tusschen de ziel en het lichaam, maar een geestdriftige verheerlijking van den meester door een neo-Swedenborgiaan. Aan het eigenlijke werk dat in vertaling slechts 36 bladzijden beslaat, zijn verschillende noten, met aanhalingen uit andere werken van Swedenborg toegevoegd. Daarop volgen een brief van Thomas Hartley waarin deze Swedenborg bijzonderen lof toezwaait, verder brieven van Swedenborg en de lofredenen welke kort na diens dood en op het 1e eeuwfeest der „Swedenborg Society" in Londen ten jare 1910, ter nagedachtenis van S. zijn gehouden. Van de uitgebreidheid van het huidige Swedenborgisme wordt daar (blz. 136 v.v.) een en ander in cijfers meegedeeld. De groote verdiensten van dezen eigenaardigen, menigmaal miskenden en in zijn vaderland gedurende langen tijd vergeten zoon van Zweden worden thans erkend, ook al was het opschrift van een krans, bij de overbrenging van S.'s lijk uit Engeland naar Zweden in 1908, op de kist neergelegd: „Groot in wetenschap, Grooter in Philosophie, Het Grootst in Theologie" schromelijk overdreven. Swedenborg's verdiensten als anatoom, geoloog en chemicus komen wel 't meest naar voren uit den veelzijdigen arbeid van dezen „omnis homo", wiens leven en geschriften (blz. 125 en blz. 138 v.v.) met een groote voorliefde worden vermeld. Is de beteekenis van zijn philosophisch-theologische studies even groot en hebben deze zoo groote waarde ook nog voor onzen tijd, dat een uitgave als deze als een belangrijk teeken des tijds moet worden beschouwd? Swedenborg is bekend om zijn mystiek en occultisme. In onzen tijd is er veel vraag naar beide. Het is echter uit een wijsgeerig oogpunt niet de vraag of het Swedenborgisme

een belangrijk verschijnsel is om zijn mystiek en occultisme als zoodanig, maar om zijn specialen vorm, om den wijsgeerigen ondergrond daarvan. Het antwoord hierop moet ontkennend luiden. Het wijsgeerige is hier toch zoozeer vermengd met en vertroebeld door het mystieke en occulte, dat het deerlijk schade heeft geleden. Een zoodanige mixtuur is fnuikend voor de philosophie. Bedenkelijk reeds is de loftuiting door den schrijver in zijn inleiding neergeschreven: „SWEDENBORG is de eenige Philosoof „en Theoloog, die Religie en Wetenschap met elkander verbroedert als „twee zaken eener zelfde waarheid waarvan de hoogere in de geestelijke „en de lagere in de natuurlijke wereld ligt. Hij leert dat zij elkander „noodig hebben en dat ware Philosophie een ware dienstmaagd van de „Religie is" (blz. VIII). Het Swedenborgisme wil dus ten opzichte der philosophie weer terug tot het scholastische: „ancilla theologiae". Of liever het is nog niet toe aan de philosophie. Want het mengelmoes van philosophie en theologie dat SWEDENBORG opdischte, mag eigenlijk niet den naam van ware philosophie en evenmin van ware theologie dragen. In het betreffende werk wisselen gedachten over ziel en lichaam af met symbolische verklaringen van de hel, van den boom des levens, van de verdoemenis enz. Van de stelling: „wat geestelijk is, kan uit „niets anders dan uit den geest voortkomen", maakt S. de volgende: „Wat geestelijk is, kan uit niets anders voortkomen dan uit Liefde en „de Liefde uit geen andere bron dan uit Jehova God, die de Liefde „zelve is" (blz. 7). Met al wat occult en theosophisch is, heeft het Swedenborgisme gemeen, dat het den geest materialiseert, het geestelijke als een materialisatie beschouwt. Zoo spreekt S. herhaaldelijk van de Zon der geestelijke wereld. „Dat er in de geestelijke wereld een andere „Zon is dan in de natuurlijke wereld, kan ik naar waarheid getuigen, „omdat ik die Zon gezien heb" (blz. 6, zie verder ook blz. 14, 15, 23 enz.). Op hetgeen SWEDENBORG „naar *hooren en zien* heeft uitgegeven" beroept zich, nadrukkelijk cursiveerend, de vertaler in zijn inleiding (blz. IV). Elders lezen wij van engelen: „Daar de engelenhemel in drie graden onderscheiden is, zoo is ook het menschelijk gemoed in drie graden onderscheiden, omdat het gemoed der menschen een beeld is van den hemel, dat wil zeggen dat het een hemel in het klein is. Daardoor is de mensch bekwaam om een engel te worden in een dezer drie hemelen" blz. 28). In zijn werk „Over de goddelijke liefde en de goddelijke wijsheid", wordt o. a. de afstand tusschen de engelen en de zon der geestelijke wereld besproken.

Wat er na aftrek van dit alles overblijft aan philosophisch gehalte is gering en beperkt zich tot een korte behandeling van drie meeningen en hypothesen omtrent de gemeenschap tusschen ziel en lichaam: (a) Physische of natuurlijke invloed, (b) Geestelijke invloed en (c) vooraf vastgestelde Harmonie (blz. 1—3). Later behandeld S. deze drie hypothesen nog eens in een phantastisch verhaal, waarin ARISTOTELES, DESCARTES en LEIBNIZ elk met drie leerlingen verschijnen, en ieder voor zich hun opvatting gaan uiteenzetten, waarna het lot wordt geworpen,

dat uitwijst: de geestelijke invloed van de ziel op het lichaam is de ware opvatting (blz. 33 v.v.).

S. is een voorstander van de populaire opvatting, dat de ziel inwerkt op het lichaam. De beide andere opvattingen: de invloed van het lichaam op de ziel en LEIBNIZ' „harmonia praestabilita" wijst hij van de hand. „Behalve de drie genoemde meeningen aangaande de gemeenschap tus-„schen ziel en lichaam is een vierde meening niet mogelijk, want of de „de ziel moet op het lichaam werken of het lichaam op de ziel, of ze „moeten in verhouding met elkander werken" (blz. 2).

S. stelt, gelijk de meesten, het probleem verkeerd. Hij vraagt: hoe is het verband, de samenwerking tusschen ziel en lichaam te denken? Hij gaat dus van de vooronderstelling uit, gelijk wederom de meesten, dat ziel en lichaam van elkander gescheiden zijn. De grondfout van de probleemstelling is de stilzwijgende vooronderstelling dat lichaam en ziel oorspronkelijk gescheiden zijn. Het probleem is niet: „Hoe kunnen ziel en lichaam vereenigd zijn, hoe is hun samenhang?" maar het probleem is: „hoe kunnen ziel en lichaam uit elkander vallen?" Bij deze laatste vraag wordt vooropgesteld dat ze oorspronkelijk verbonden zijn. Nu staan deze twee vooronderstellingen geenszins op één lijn, immers de ervaring leert de verbintenis van lichaam en ziel en niet de scheiding van lichaam en ziel. Het verwondert ons dat S. niet van de zuivere vooronderstelling der verbintenis van lichaam en ziel uitgaat, juist S. die zich tot staving van zijn opmerkingen over de geestelijke wereld, telkens op analoge verschijnselen in de natuurlijke wereld beroept en dus met de ervaring rekening houdt.

Dit is de eerste fout. De tweede, uit de eerste voortvloeiend, is dat S. er zoo bijzonder veel waarde aan hecht te weten of de ziel op het lichaam, dan wel het lichaam op de ziel inwerkt. De vulgaire opvatting is dat zoowel het lichaam op de ziel als de ziel op het lichaam inwerkt. Noch aan het lichaam, noch aan de ziel wordt dan de prioriteit toegekend. Maar in dat geval moet men zoeken naar een derde, waardoor lichaam en ziel verbonden worden. Dit beseft S. en om aan het fatalisme van LEIBNIZ' „harmonia praestabilita" te ontgaan, stelt hij de prioriteit van de ziel boven het lichaam, en beweert: de ziel werkt in op het lichaam. Maar aangezien voor S. ziel en lichaam verschillende substanties zijn, waarvan de een behoort tot de geestelijke, de andere tot de natuurlijke wereld, dus twee gescheiden substanties, van welker scheiding hij, zooals wij zagen, uitgaat, en er dus eigenlijk van een vereeniging van die twee geen sprake kan zijn, terwijl toch die vereeniging moet worden geconstateerd, kan die inwerking niet anders geschieden dan uit die geestelijke wereld, waartoe ook de ziel behoort, uit het bovennatuurlijke. Zoo kwam hij er toch weer toe om een derde op te nemen in zijn betoog en die derde was God. Zoo lezen wij (blz. 19): „Want de ziel vloeit in „het gemoed en daaruit in het lichaam en brengt met zich het leven, „dat zij zonder onderbreking van den Heer ontvangt en het zoo mid-„dellijk in het lichaam overbrengt, waar zij door eene vereeniging van

„den innigsten aard oorzaak is, dat het lichaam schijnt te leven." En op blz. 11: „De ziel is inderdaad niet leven van zich zelve, maar zij is „een receptaculum van leven, voortkomend uit God, die het leven in „zich zelven is; alle influx behoort tot het leven en is daarom uit God." Volgens S. is dus de inwerking van de ziel op het lichaam een bovennatuurlijke, een goddelijke, en daardoor is zijn beschouwing in den grond Cartesiaansch, maar een nog meer theologisch gekleurd Cartesianisme, dan dat van dezen wijsgeer zelf. Hij ziet dat zelf niet in en laat dan ook aan DESCARTES' opvatting geen volle recht weervaren, wanneer hij daarvan niets anders weet te zeggen, dan dat deze leerde, dat er geen influx plaats heeft van het lichaam in de ziel, integendeel van de ziel in het lichaam, „welke wij een influx bij gelegenheid en ook een geestelijke influx noemen" (blz. 33). Immers voor CARTESIUS was de wil van God de bemiddelende factor tusschen ziel en lichaam. De vereeniging was slechts een vereeniging van hoogerhand, en CARTESIUS maakte daardoor juist datgene wat verklaard moest worden tot een voortdurend wonder, tot iets onverklaards, tot iets bovennatuurlijks. En SWEDENBORG doet precies hetzelfde en huldigt feitelijk het occasionalisme dat in het Cartesianisme besloten lag en daaruit is voortgevloeid, een theologisch occasionalisme.

Evenmin als DESCARTES laat hij ARISTOTELES recht wedervaren. Wanneer hij de leerlingen van ARISTOTELES laat zeggen (blz. 33): „Zijn de „zintuigen van het lichaam niet gelijk een voorportaal, waardoor alleen „toegang verkregen wordt naar de ziel? Hoe kan iemand door deze en „ontelbare andere beschouwingen van denzelfden aard tot een ander „besluit komen dan dat influx van de natuur uitgaat en dus natuurlijk „is?", dan is dit geenszins overeenkomstig de opvatting van ARISTOTELES, volgens wien de ziel juist de entelechie des lichaams is, zoodat dus het lichaam eerst in de ziel zijn doel vindt. Juist ARISTOTELES is het geweest die de ziel zuiver heeft begrepen als het immanente doel des lichaams, als het zien van het oog, als de tot realiteit geworden potentialiteit des lichaams. Hij moge naast de stelling dat de ziel niet afzonderlijk zonder het lichaam is, toch nog den νοῦς als een afzonderlijk principe gesteld hebben, dat van buiten af toetreedt (S. doet zelf niet anders, zooals wij zagen), nochtans is het begrip van lichaam en ziel door ARISTOTELES zuiver begrepen. Het inzicht dat beide hun eenheid vinden in den subjectieven geest, die zich differentieert als ongescheiden en onderscheiden lichaam en ziel, om als denkend ik zich uit en boven beide te verheffen en beide in zich op te heffen, bleef voor later tijden bewaard. Hoever het Swedenborgisme daarvan afstaat, is thans genoegzaam gebleken, terwijl tevens bleek dat het oppervlakkig en onrechtvaardig is in zijn critiek op de wijsgeerige beschouwingen, waaraan het zijn aandacht als terloops wijdde.

Ook de verschillende opvattingen van het orgaan der ziel laat S. (Aanhangsel Noot B) de revue passeeren (hersenen en hart als zielsorgaan besprekend), om dan niet tot de zuivere slotsom te komen dat het

eigenlijke zielsorgaan.... het menschelijk organisme in zijn totaliteit is, maar om weer te eindigen met de reeds vermoede uitspraak: „de ziel „is de mensch zelf, omdat zij de meest innerlijke mensch is; daarom „is haar vorm geheel en al en volkomen de menschelijke vorm; toch is „zij niet het leven, maar het allereerste receptabel van het leven, uit„gaande van God en aldus de woonplaats Gods" (blz. 49).

Voor wie de gemeenschap van lichaam en ziel en de onsterfelijkheid der ziel nog problemen zijn, voor wie het begripsverband van lichaam, ziel en geest nog niet verhelderd is, zij zullen zeer zeker niet door het Swedenborgisme tot begripsverheldering komen, integendeel eerder tot begripsverduistering geraken. De opleving van het Swedenborgisme is niet uit een streven naar bezinning te verklaren, maar blijkbaar uit een verlangen naar het heden zeer in trek zijnde occultisme.

Haarlem. Dr. A. H. HAENTJENS.

Prof. Dr. Jhr. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. Gestalten en Gedachten. De ERVEN BOHN, Haarlem.

In dezen bundel heeft de oud-Hoogleeraar een tiental opstellen samengebracht, waarvan sommige reeds geruimen tijd geleden in tijdschriften verschenen zijn. Zij zijn verhandelingen over de geestelijke stroomingen van den tijd, zooals deze stroomingen zich in werken en geschriften van bekende leiders der gedachte voordoen, en aan namen a's RUSKIN, ELLEN KEY, NIETZSCHE, PIERSON zijn verbonden. Het publiek waarvoor ze geschreven zijn, is hetzelfde waartoe de wijsbegeerte tegenwoordig zich gaarne richt, waar zij de grenzen eener vakwetenschap wil overschrijden: het ontwikkeld en nadenkend leekenpubliek. Deze opstellen, die geen specifiek wijsgeerige onderwerpen behandelen, behalve het eerste dat over „Noodlot en Vrijheid" gaat, en het laatste, dat „Wisselvallig plichtbesef" getiteld is, hebben dan ook geen technisch-wijsgeerig karakter, al zijn ze in wijsgeerigen geest geschreven.

Het laatste opstel bevat een kritiek op de destijds door RAUWENHOFF voorgedragen leer van het formeel karakter van den zedelijken imperatief. Het plichtbesef laat zich niet binden aan een bepaalden kring van verplichtingen, het heeft niet eenigen eigenen inhoud, meende R. en het bestaat alleen in den gebodsvorm zelf. De inhoud welken het zedelijk gebod aanneemt, is ontleend aan de ervaring en wisselt met volken, geslachten en personen. Deze opvatting die door R. ten grondslag van zijn godsdienst-wijsbegeerte wordt gelegd, beduidde de heerschappij eener ultra-Kantiaansche zienswijs ten onzent, waartegen reeds toen werd verzet gepleegd, zoowel van empiristische als van rationalistische zijde. De gedachte dat aan het leven een zedelijken *inhoud* eigen is en dat het zedelijke niet slechts als gebodsvorm zich voordoet, moest zich tegen R. doen gelden als erkenning van een algemeen levensdoel; waarvoor als argument kon te berde gebracht worden: de gedachte van een algemeen

bewustzijn, waaruit zoowel dit levensdoel als ook de imperatieve vorm, waarin het optreedt, begrijpbaar zijn. Prof. v. D. W. verdedigt dienovereenkomstig tegen R. „er is een gemeenschappelijke menschelijke natuur, die allen, het individueel belang buiten rekening gelaten, naar een en hetzelfde doel doet streven. Met onze lagere natuur willen wij uiteenloopende dingen, met onze hoogere natuur dezelfde". Bij R. treedt de zedelijke mensch in strijd met het algemeene; maar hij vat het algemeene als empirische algemeenheid op, als historisch milieu. v. D. W. stelt daartegenover „de onpersoonlijke macht der rede, die zich zoowel in de erkenning van een algemeen geldige zedewet als van een algemeen geldige waarheid openbaart".

In het eerste artikel „Noodlot en Vrijheid" wordt de mechanistische opvatting van het zieleleven gekarakteriseerd en bestreden. Wordt het „zelf" ontkend, dan is de eenheid uit het innerlijk gebeuren opgelost en blijft slechts voor een mechanistische zielsbeschrijving plaats. „Het ik, zegt HUME, is een stroom van bewustzijnstoestanden." Prof. v. D. W. antwoordt: „Hoe weet hij dat? Om het te weten, moet hij meer zijn dan een stroom van bewustzijn, moet hij tevens zijn: bewustzijn van een stroom." In dit woord is geformuleerd zoo kort mogelijk het onweerlegbaar argument, waarmêe het objektief idealisme zich tegen een positivistische zielsleer handhaaft. Maar de zaken zijn hier zoo eenvoudig, dat zij worden voorbijgezien, hetgeen den schr. tot deze aardige toelichting noopt: „Men vergeet zoo licht het allereenvoudigste op te merken. Verdeel de tien woorden van een volzin over tien personen, zoodat elk enkel zijn eigen woord kent. De zin wordt niet gevat, ook al duwt ge de menschen nog zoo dicht op elkander." Is aldus het zelf een element, waarmee de psychologie heeft rekening te houden, dan is een opvatting, waarbij de ziel alleen maar door de associatie der gedachten bewogen wordt afwijsbaar; het begrip van willen is geen ledig begrip „het gevoel van werkzaamheid, dat het willen begeleidt, bedriegt ons niet". „Het willen is.... een verandering van het zelf door het zelf". Uit dien hoofde heeft dan ook de wet der kausaliteit geen aanspraak op alleenheerschappij en mag in geen enkel proces het uitwendig kausaal verloop als eenig beginsel des geschiedens worden aangemerkt. „Zelfs de steen, die valt, is geen slaaf van een wet. De steen die valt, valt volgens zijn eigen aard. De stoffelijke dingen bewegen zich in de lijn van den geringsten weerstand, maar zoo zouden zij zich bewegen indien zij gevoel hadden en met de minste moeite trachtten vooruit te komen. Daar de wetten der natuur niets doen en slechts formules zijn, waaraan de gedragingen der dingen beantwoorden, is het mogelijk dat het werktuigelijk geschieden enkel een vertooning voor het oog van den daarbuiten staanden waarnemer, dat gevoel en streven allerwegen de springveer zijn van het geschieden." Uit deze gedachte van innerlijke vrijheid worden vervolgens in dit artikel verscheiden literaere werken van den nieuwen tijd beschouwd.

Ik heb op dit eerste en laatste stuk van den bundel de aandacht

gevestigd, omdat ze een blik geven op de wijsgeerige opvattingen van den schrijver. Overigens is het de objektieve, onbevangen geest, waarmee Prof. v. d. Wijck zich tegenover zijn onderwerp stelt, welke in hem den wijsgeerigen schrijver doet herkennen.

Boven alles schijnt mij de karakteristiek van Piersons „innerlijken mensch" geslaagd. Wat er wijsgeerigs in hem was en wat er aan zijn wijsgeerigheid ontbrak en moèst ontbreken, wordt hier uiteengezet door een begrijpenden tijdgenoot, wiens eerbied geen kritiek verhindert. In de studie over Nietzsche, in welke zeker niet minder materiaal bondig is samengevat, treft vooral de helderheid, waarmee uit de verschillende trekken der Nietzschiaansche gedachte een gezamenlijk beeld wordt opgebouwd. Dat ook de tegendeelen hun waarheid hebben in de ontwikkeling der kultuur is de leiddraad der gedachte waarmee wij den moralist N. begrijpen. Het komt mij echter voor, dat hier éen zijde van N.'s natuur en werk niet in aanmerking is genomen, en dat juist deze een groot gedeelte der sympathie verklaart, door N. bij het jonger geslacht geoogst: N. is ook de bemiddelaar tusschen de moderne en de Grieksche beschaving. Hoezeer hij in de waardeering der Atheensche wijsbegeerte moge misgetast hebben: hij heeft toch een weg gewezen, waarlangs het moderne gemoed Griekenland terugvindt.

Wij wenschen dezen verzamelden opstellen vele lezers. Aan intellektueele lektuur van dit gehalte is behoefte en neme steeds de behoefte toe.

B. de H.

LUDWIG COELLEN'S KENNISTHEORIE

DOOR

Dr. J. A. DÈR MOUW.

Dr. LUDWIG COELLEN heeft onder de, eerst na studie van het boek te begrijpen, titel: „Das Sein als Grenze des Erkennens" een kennisleer gegeven, waarvan èn hoofdgedachte èn uitvoering èn draagkracht bij de eerste lezing een verbijstering wekken, die het nuchter oordeel onmogelijk maakt; eerst wanneer je, tot rust gekomen, het ingewikkeld gedachtenwerk nauwkeurig gaat bestudeeren en ontleden — voor zoover je 't begrijpt; want het is nu en dan heel duister, zoowel door de inderdaad verschrikkelijke diepzinnigheid van enkele beschouwingen, als door de naar mijn meening onbetwijfelbare tegenspraken en de vaak ondoorzichtige schikking en samenhang — vestigt zich langzamerhand een meening, die, al blijft de bewondering ongeschokt voor de konsekwentie, waarmee het eenmaal gekozen uitgangspunt gehandhaafd wordt, voor het ongewoon spekulatief talent, waarmee het stelsel wordt gesponnen, voor de naar mijn weten oorspronkelijke blik op de philosofische ontwikkeling na KANT, en voor de interessante aperçu's, die als parels ingevat zijn in het zilverfiligran van zijn redeneering, toch heel scherp afsteekt tegen de eerste indruk, doordat de vroegere blijdschap over vermeend succes verdrongen wordt door teleurstelling over het blijkbare

tekort. Voordat ik dit toelicht, zal ik een overzicht geven van het werk ; het bestaat uit twee gedeelten, die in waarde erg verschillen ; het eerste gedeelte behandelt in hoofdzaak de betrekking tusschen Kennen en Zijn.

I.

In het nog niet philosofisch bewustzijn staat een waarnemend, denkend, kennend Ik tegenover een gegeven wereld van zijnde dingen ; omdat in deze faze het Ik als subjekt, als drager wordt beschouwd van de kenfunktie, kan dit standpunt het subjektieve worden genoemd. Daarna duikt het inzicht op, dat, wat zijnde dingen schenen, bewustzijnsinhouden of -produkten zijn ; het vroegere subjektieve weten, dat een werkzaamheid was van het Ik binnen zijn lichaam, wordt vervangen door de hoogere, philosofische ervaring [1]), waarin niet langer een, in het lichaam huizend, Ik de hem vreemde, de van hem onafhankelijke buitenwereld bekijkt, en die dus transsubjektief mag heeten.

De (alleen solipsistisch op te vatten) ervaring zelf geeft dus twee soorten van kennis : de gewone, bijv. natuurwetenschap, en de philosofische ; bij elke soort van kennen hoort een bepaalde soort van Zijn : het Zijn van de boom is voor hem, die meent dat zijn Ik door middel van een in zijn lichaam verloopend proces het van alle waarneming onafhankelijke Ding waarneemt, anders dan voor hem, die weet dat èn lichaam èn boom bewustzijnsprodukten zijn. Zoo staat dus het Zijn in funktioneele betrekking tot het kennen ; het is de transsubjektieve ervaring, waarin die funktioneele afhankelijkheid onmiddellijk gegeven is, en eerst daarna en daarnaar kan ze worden vastgesteld ook voor de subjektieve. Alleen op die wijze kan het centrale probleem opgelost worden van de betrekking tusschen bewustzijn en Zijn, zonder dat men terecht komt in een cirkel, waaruit de philosofie zich nog steeds niet heeft kunnen redden (pag. 7),

1) Ik herinner er aan, dat ik hier COELLEN'S gedachten geef, niet de mijne.

nam, zonder dat men het psychische, het alleen gegevene, toch laat dragen door materieele processen, die, als deel van het gekende, zelf weer psychisch moeten zijn. Die cirkel wordt vermeden, wanneer we binnen het individueel bewustzijn twee ervaringssoorten onderscheiden: de subjektieve met de éene verbinding van kennen en Zijn, en het transsubjektieve met de andere verbinding, in tegenstelling tot de gewone kennisleer, waarin het kennen een reeks vormt, beginnende bij de gewone ervaring en eindigend bij het philosofisch begrijpen; de onontwikkelde heeft dan met zìjn soort van weten en de dàârbij hoorende Zijnssoort ongelijk tegenover de philosofie. Maar vergeten wordt, dat voor het niet-philosofisch bewustzijn het ding, ook al verklaart Kant het voor een phaenomenon, zóó is, als dat bewustzijn het kent, nam. een Zijn. Wanneer Kant vraagt: „Hoe is de ervaring (van de gewone mensch) mogelijk?", heeft hij het daarin vervatte Zijn door zijn vraag al gemaakt tot iets problematisch en staat hij al midden in een heel andere beschouwingswijze; hij meent een kritiek te leveren op de gewone ervaring en geeft inderdaad een uiteenzetting van zijn eigen (philosofische) soort van ervaring en daarmee overeenstemmend Zijn. Dat hij zich aan de lagere, onphilosofische, ervaring bindt door ze te willen verklaren, maakt de àndere Zijnssoort, die alleen bij de transsubjektieve blik past, onzuiver (Ding an sich). In navolging van Kant miskennen de kennistheoretici, dat bij elke manier van kennen een manier van Zijn, als tegenpool, hoort; ze beginnen er mee, het Zijn als een van het kennen onafhankelijke grootheid aan te nemen, waarop dit kennen dan met meer of minder succes moet worden gericht, zoo dat het philosofisch weten het op de volmaaktste wijze onthult. In tegenstelling daarmee moet worden ingezien, dat het Zijn een variabele is, die van het kennen afhangt, en het doel van de kennistheorie is, de algemeene wet te ontdekken, die aan het kennen zijn inhoud, het Zijn, geeft, en de verschillende ontwikkelingsfazen ervan met de erbij

hoorende Zijnssoorten in hun samenhang te begrijpen.

Na deze inleiding volgt de uitvoering van het plan, die meteen de rechtvaardiging zal zijn van het uitgangspunt.

Kennen is een bewustzijnswerkzaamheid, en bewustzijn is de onmiddellijke identiteit van werkzaamheid en produkt. Zoolang nu alleen de identiteit wordt ingezien van die gewaarwordingen, wier som en samenhang het lichaam is, en de werkzaamheid van het Ik, zoolang voor het Ik alleen het lichaam onmiddellijk funktieprodukt is, zóólang hebben we de subjektieve vorm of faze of soort van het kennen, waarin de dingen van de buitenwereld nog niet bewust zijn als gevolg van de werkzaamheid, maar als een gegeven Zijn [1]). Ten onrechte neemt men aan, dat het Ik de dingen leert kennen door hun inwerking, door de prikkels. Wel hoort het tot de natuurwetenschap, de samenhang van lichaam en buitenwereld oorzakelijk te begrijpen, maar de philosofie heeft haar eigen methode; in de ervaring van de gewone mensch bestaat apart de werkzaamheid in of van het lichaam en daarnaast de aanschouwing van de buitenwereld: ik zie en betast een ding, maar dat zien en betasten is een doen van het organisme, en daarnaast heb ik, als een bizondere waarneming, kennis van de dingen: de ervaring, dus 't geen werkelijk beleefd wordt, bevat geen mechanische oorzakelijkheid tusschen de twee. De totale subjektieve kennis bestaat uit twee deelen: het Ik, incl. het lichaam, en de buitenwereld; en wel is er tusschen die beide deelen zekere betrekking — ze vormen immers samen de kennis als bewustzijnsprodukt — maar oorzakelijk is die betrekking niet: de psychologie en de kennistheorie hebben zich dat laten aanpraten door de natuurweten-

1) De redeneering op pag. 19 en 20 is niet helder; precies zoo, als ik 't hier weergeef, staat het er niet; maar ik zie geen kans, de duistere beschouwingen anders samen te vatten. COELLEN vermengt hier, dunkt me, zijn philosofische blik met de halfbewuste, althans niet scherp geformuleerde, maar zeker sterk er van verschillende meening van de niet-philosophische mensch, hoewel hij er zelf op aandringt (pag. 19), die twee zuiver uiteen te houden bij de beschrijving. Later meer hierover.

schap, maar wie zich de naïeve opvatting van het niet-philosofisch bewustzijn, waarmee we hier alleen te maken hebben, herinnert, erkent de fout. Het karakteristieke van het subjektief kennen is dus het onderscheid tusschen de identiteit van Ik-werkzaamheid en produkt (lichaam) aan den eenen kant, en de kennis, die het Ik van de buitenwereld heeft, aan den anderen kant.

Het subjektief bewustzijn wordt vervangen door een hooger, zoodra het transsubjektief kennen doorbreekt, dat niet alleen het lichaam, maar ook de dingen van de buitenwereld als bewustzijnsprodukten doorziet in hun onmiddellijke identiteit van funktie en funktieresultaat. (Hier hebben we o.a. ook het wezenlijke van de aesthetische aanschouwing, die eveneens haar objekten a s de bewuste produkten van haar werkzaamheid bezit; en terwijl voor het Ik alleen het eigen lichaam — bewustzijnsinhoud — organisme is, zijn àlle produkten van de aesthetische transsubjektieve aanschouwing organismen). Eerst met deze transsubjektieve ervaring begint de philosofie: tijdens het subjektief kennen is het inzicht in het produkt-zijn begrensd tot het lichaam: zoodra die begrenzing is opgeheven, is de ombuiging, de reflexie, van de werkzaamheid op zich zelf, en daarmee de Begründung van de bewustzijnsinhouden, dus de philosofie, mogelijk. In de vorige faze, het subjektief kennen, had het Zijn de beteekenis van de Natuur, als een vreemde macht overeenkomstig de betrekking Ik—Buitenwereld; tegelijk met deze betrekking is de Zijnssoort veranderd: dat Zijn is nu niet meer iets absoluuts, maar alleen de Natuur van de lagere soort van kennis; het Zijn is voor de philosoof een grens, niet als een slagboom, die van buiten het bewustzijn afsluit, maar als een moment, waarin de organizatie-engte van het kennen zich uit. De philosoof doorziet het Zijn als funktie van het kennen, als afhankelijk daarvan; zooals de cirkel de grens is van het cirkelvlak, er toe hoort en er van afhangt, zoo is het Zijn de grens van het kennen. Want in het philosofisch bewustzijn is het Zijn niet verdwenen: ook het philoso-

fisch kennen is niets anders dan een bizondere verbinding van bewustzijn en Zijn. De verbinding Ik—Buitenwereld is verbroken, maar ingebroken is de nieuwe verbinding van bewustzijn en Zijn, waarin de nieuwe Zijnssoort de begrenzing is van de nieuwe kennissoort, de uitdrukking van de engte van de kennisorganizatie-nù. De individualistische opvatting is hiermee onmogelijk gemaakt: nu het lichaam en de dingen van de buitenwereld worden begrepen als produkten van de kenfunktie, is het empirische Ik, als drager van het weten, vervangen door een hooger instantie. KANT's nooit heelemaal overwonnen afhankelijkheid van de subjektieve faze met haar centraal Ik en hààr Zijnssoort, blijkt uit zijn transcendentale apperceptie, opgevat als Bewusstsein überhaupt, als de niet- of boven-individueele eenheidsband, de niet- of boven-individueele drager van het kategorieel apriori, en uit zijn Ding an sich, als pendant daarvan. Beide gedachten moeten gekorrigeerd worden door het weglaten uit KANT van de herinnering aan de subjektieve kensoort met haar soort van Zijn : het boven-individueele kan het philosofisch denken al dadelijk daarom niet aannemen, omdat het aan het solipsisme gebonden is.

De tegenstelling van Ik en Buitenwereld, door de philosofie ten onrechte vervangen door die van Ik en Niet-Ik, waarbij het Ik in de gewijzigde vorm van bewustzijnssubjekt het organizeerend middelpunt bleef van het kennen, wordt nu door het transsubjektief kennen veranderd in een vereeniging, een samenhang van kenfunktieprodukten, zóó dat met een altijd aanwezige kern van lichaamsgewaarwordingen (=gewaarwordingen, die samen het lichaam vormen), gewaarwordingen van de buitenwereld zich aansluiten en het Ik uitgebreid of verhoogd wordt tot de Eenheid van het proces van de werkzaamheid ; doordat KANT te veel bleef hangen aan de vorige faze van het kennen, verving hij het empirisch Ik door een abstrakt, onvindbaar funktie-subjekt, de transcendentale apperceptie, die dan het Ding an sich tegenover zich had, zooals het empirisch Ik de dingen van de bui-

tenwereld, in plaats van het Ik te ontzetten uit zijn hooge positie.

Die funktie, als de eenheid waarvan nu het Ik wordt doorzien, is nooit absoluut vrij, noch in de subjektieve, noch in de transsubjektieve faze: het kennen is altijd onderworpen aan een wet, de kategorieele begrenzing, die de zooeven genoemde organizatie-engte uitmaakt; bij het subjektieve kennen wordt die engte overwonnen, zoodra de transsubjektieve ervaring doorbreekt, maar de kategorieele beperking van dat transsubjektieve kennen is niet weg te nemen, Aan de produkten, die hetzelfde zijn als hun grond, de werkzaamheid (cf. de definitie van bewustzijn in 't begin) komt die engte tot uitdrukking in het Zijn. En hiermee is KANT's negatief grensbegrip, zijn Ding an sich, gekorrigeerd en verhelderd. Want wat was oorspronkelijk de taak van het kennistheoretisch onderzoek? In deze verbinding: kennen — het gekende het Zijn te bepalen, dat er van 't begin af aan in stak; die verbinding werd veranderd in de bewustzijnsbetrekking Ik—Niet-Ik, waarbij het Zijnsmoment verwijderd werd uit de funktie, die het toch voortbracht: het Zijn bleef nu natuurlijk, waartoe het gemaakt was, een aanhangsel, een negatief grensbegrip. Maar de beteekenis daarvan is nu doorzien: het is de *begrenzing*, die over de soort van het kennen beslist. De transsubjektieve ervaring, waarvan de begrenzing niet verder kan worden opgeheven, die toestand, waarin zoowel de aesthetische aanschouwing als het philosofisch begrijpen verloopt als een voortbrengen van produkten, is de intellektuelle Anschauung van Fichte en Schelling; in die transsubjektieve kijk van de werkzaamheid op zich zelf ontstaan als relatiebegrippen het begrip van de soortelijke bepaaldheid of gegevenheid of begrenzing of eindigheid, èn het begrip van de absolute vrijheid of oneindigheid, waarbij de funktie, als het werkelijke, onder de idee van de onwerkelijke oneindigheid wordt gesteld: de Natuur of het kennen is eindig, voorzoover de idee van de absoluut vrije (= niet kategorieel begrensde) werkzaam-

heid het noodzakelijk te denken korrelaat, de niet niet-te-denken tegenhanger ervan is; hetzelfde proces, dat zich in zijn begrenzing als eindige natuur verwerkelijkt, is als absoluut vrij onwerkelijk, een idee, die dus immanent is in de Natuur. De Natuur of het kennen wordt in de terugbuiging van de werkzaamheid tot de reflexie op zich zelf, begrepen als de eindige verwerkelijking van de idee, die dus het beginsel is van het begrijpen van de werkelijkheid en tegelijk een maat voor de waardebepaling. Wanneer we nu willen weten, in welke richting de immanente idee de werkelijkheid stuurt, dan hoeven we maar te letten op het verschil tusschen de lagere en de hoogere kenfaze, de uitbreiding nam. van de werkzaamheids-Offenbarung over de buitenwereld, die vroeger een van de kenfunktie onafhankelijk Zijn scheen; de ontwikkeling van de werkelijkheid is de ontwikkeling van de Selbstoffenbarung des Prozesses; de graden van deze funktie-Offenbarung zijn de vroeger genoemde soorten van het kennen.

Als laagste kensoort, of zelfopenbaringsfaze van de idee, hebben we tot nog toe de subjektieve faze beschouwd, maar als hieraan voorafgaande en in de subjektieve opgenomene kunnen we een nòg minder volmaakte rekonstrueeren, de ondermenschelijke, waarin lichaam en buitenwereld nog niet als tegenstellingen onderscheiden worden en de buitenwereld alleen bijwereld is.

Na in het eerste gedeelte de betrekking tusschen kennen en Zijn te hebben uiteengezet, konstrueert COELLEN in het tweede gedeelte de ervaring in deze zin, dat hij het ontstaan van de ervaring als een ontvouwing van produkten uit het gezichtspunt van de zelfopenbaring van de idee tracht te begrijpen in een systeem van graden of trappen, waarbij het solipsisme gehandhaafd blijft en de kategorieel bepaalde engte nader wordt gespecificeerd als begrenzing door de tijd als „vorm" van de funktie, de ruimte als „vorm" van het werkzaamheidsprodukt, en hun vereeniging, het geheugen. Door rede-

neeringen in schimmig duitsch van de spookachtigste soort, langs vale beschouwingen, die ik niet kan weergeven, omdat ik ze niet begrepen heb, komt de schrijver tot de algemeene kategorie : de wet van de noodzakelijke betrekking van tijd en ruimte of de wet van het geheugen, welke wet zich splitst in twee soorten : oorzakelijkheid en doelmatigheid, waarom heen COELLEN dichte nevels van verklaring wikkelt. Nadat — volgens de schrijver — de verschillende trappen van de zelfopenbaring van de idee als een genetische samenhang zijn aangetoond, wordt het uiteengaan van het kennen in twee richtingen : de aanschouwing en het begrijpen besproken. De idee van het oneindige is de absolute eenheid van aanschouwen en begrijpen : de aanschouwing is de Entäusserung van de werkzaamheid tot de produkten, het begrijpen de reflexie van die Entäusserung op of tot de werkzaamheid, en de werkelijkheid is de ontwikkeling uit de toestand van vervreemding naar de eenheid. Achter ons, in de ondermenschelijke faze, heeft de funktie haar produkt als een onbegrepen Zijn, zonder inzicht in hun afhankelijkheid van de funktie ; vóór ons ligt, als doel, het absolute zelfbewustzijn, de absolute eenheid van aanschouwen en begrijpen, de ideale zelfopenbaring van de idee, waarbij de kategorieele begrenzing vervallen is.

II.

Het spijt me, dat ik van het tweede gedeelte, waarin de solipsistische ervaring wordt gekonstrueerd, niet een overzicht heb kunnen geven zooals van het eerste : ook al zijn de beschouwingen over het Zijn niet allemaal even helder, de bewijsvoering is toch te begrijpen : in de konstruktie — griezelig woord ! — van de ervaring daarentegen is de schrijver volgens mijn meening veel minder gelukkig geweest. Ik geloof dat hiervoor drie oorzaken zijn te vinden.

Ten eerste : de schrijver wil zijn redeneering streng solipsistisch houden, het eenig goeie, kennistheoretisch

standpunt, dat hij over 't geheel met bizonder te waardeeren konsekwentie handhaaft behoudens een later te noemen uitzondering. Het onbewuste denken, „den in sich unmöglichen Begriff des Unbewussten" (pag. 184 Noot) verwerpt hij, en een metaphysika, die het voor de mensch onkenbare aanneemt, „Metaphysik......... *sofern sie Transzendenz für das Begreifen bedeutet,* (ist) an and für sich ein Unsinn" (pag. 215). Dus zonder een van alle menschelijke waarneming, van alle menschelijk denken onafhankelijke Natuur, zonder een achtergrond, die uit zijn rijkdom aan kategoriën de kunstige samenhang van ieders heelal te voorschijn spint, tracht de herleving van Fichte de ervaringswereld te voorschijn te tooveren uit twee abstrakties: de werkzaamheid, „die Tätigkeit" of „das Tun", en de identiteit daarvan met de werkzaamheidsprodukten, geholpen trouwens door de gewaarwordingen: „Die Empfindung ist das letzte Element, welches das Begreifen einfach als das Naturmaterial anzuerkennen hat" (pag. 151). We moeten zeker blij zijn, dat de gewaarwordingen althans niet op duistere manier uit een begrip voor den dag geknepen, maar erkend worden als niet verder te herleiden voortbrengsels van het Tun; ondertusschen, zelfs met hun hulp komen we er niet, omdat ze, als ik COELLEN goed begrijp, kategorieloos zijn. Men zou verwachten dat een philosofie, die de idee aanneemt, dáár dan tenminste al het nut uit haalde, dat uit het goedige wezen te melken is, en haar opstelde als uitstralingscentrum van de kategorieele draden, waaraan de parels van de gewaarwordingen samen geregen zijn tot wereldstelsels. Maar ook dat niet. En de Ruimte en de Tijd en de Eenheid en de Oorzakelijkheid en al de verdere kalk en de bouten, die de gewaarwordingen aaneen en uiteen houden tot een ieders binnengeestelijk wereldhuis — ze moeten allemaal geperst worden uit het arme Tun, waarvan de drieletterige geheimzinnigheid bedenkelijk lijkt op het indische Ōm. Geen wonder dus, dat er duisternis is over de afgrond van COELLEN's spekulatie. Telkens worden nieuwe

onderscheidingen gemaakt, nieuwe hulpbegrippen ingevoerd, allerlei misverstanden voorkomen, verdere verduidelijkingen beloofd, verwijzingen naar vroeger, verwijzingen naar later aangewend, maar met al die reusachtige inspanning komt er niets anders voor den dag dan donkere nevel, met hier en daar lichte plekken, waar tusschen door je even de hemeldreigende bergtitanen van groote gedachten ziet; maar dan golven de wolken weer dicht: keine Aussicht heute.

De tweede oorzaak is de ondoorzichtigheid van de dispositie, die in de laatste helft hinderlijker is dan in de tweede. Ook in de Grundlegung wordt de lezer telkens getroost, dat hij dit of dat nu nog wel niet goed begrijpen kan, maar dat in de latere beschouwingen alles terecht komt; maar de logische samenhang tusschen de verschillende zinnen en groepen van zinnen is meestal duidelijk. In de konstruktie van de ervaring daarentegen, die de schrijver toch al moeite genoeg kost wegens de leegte van het verklaringsbeginsel, werkt dit gebrek van de dispositie bizonder irriteerend.

In het heele boek overkomt het je telkens, dat je, terwijl je dacht de bedoeling van Coellen dóór te hebben gehad, op een andere plaats leest, dat dit onmogelijk geweest is, want dat het nù eerst heelemaal helder is geworden, maar in het tweede, veel lastiger gedeelte heeft die springerige wijze van behandelen het gevolg, dat je de kluts heelemaal kwijt raakt. 't Is al erg ontmoedigend om, wanneer je meende iets begrepen te hebben, op eens te ontdekken dat dit niet mocht; je hebt het gevoel, alsof je 's nachts verdwaald bent in je eigen kamer: je meent bij de kachel te zijn en stoot je hoofd tegen de deur. Maar in de konstruktie van de ervaring spookt het nog bovendien: van alle kanten hoor je gichelend gefluister, dat je dààrheen moet, neen, hierheen; 't is net als in de Midsummernight's dream: Goblin, lead them up and down!

Behalve de armoe van de grondbegrippen en de anatomische fouten in het uiteenleggen van het gedachten-

lichaam, komt als derde oorzaak de eentonigheid van de stileering. Het is niet genoeg, dat de hoofdgedachten voor het *oog* duidelijk worden gemaakt door het mechanisch middel van de kursiveering: ze moeten de lezer voor zijn ziel worden gezet. Nadat ze uitgebeiteld zijn in de taal en zuiver afgepolijst, moet de stileering het magisch licht van de kunst er over werpen, zoodat je, na de wording te hebben gevolgd van elk beeld apart, de heele groep ziet staan in een samenvattende blik. COELLEN doet dat niet; ik weet niet omdat hij 't niet kan of niet wil; misschien ook niet wil, omdat hij 't niet kan. Maar zeker is, dat er in zijn werk bijna geen niveau-verschil is tusschen de deelen, geen verhooging of verlaging van accent. Geleidelijk en zonder noemenswaarde stroomversnellingen verloopt het betoog, als een beek, wier gekanalizeerde tamheid plichtmatig het rad doet draaien van een dooie gedachten-machinerie; maar geen waterval, waarin de bewondering bruist voor zijn regenboog, waarmee hij de zon herhaalt, geen verbreeding tot hemelspiegelend meer. Die effenheid, die gelijkmatige lichtverdeeling doet je bij de toch al groote moeilijkheid van de gedachtenontwarring telkens weifelen, of wat je nu leest hoofd- of bijzaak is, en het uitwendig kunstmiddel van de kursiveering komt je soms verrassen, als je er niet in 't minst op verdacht was.

Ik wil nu enkele bezwaren noemen, die ik heb tegen het werk. Eerst zal ik de verhouding tusschen kennen en Zijn bespreken en — korter — de idee en de kategoriën, daarna het solipsisme.

III.

De inhoud van de eerste, systematisch heel gewichtige bladzijden is dit: Onder kennen (Erkennen [1]) verstaat

1) De grondigheid en gegrondheid, die in het duitsche begrip opgesloten liggen, laat ik om de kortheid weg.

Bij „intramentaal" denk ik niet aan eenige hypotheze omtrent de „geest"; ik gebruik het woord als adjektief bij „bewustzijn".

men in 't algemeen een bewustzijnswerkzaamheid, die betrekking heeft op een Zijn, en deze betrekking, die als ervaring wordt beleefd, heeft de kennistheorie te onderzoeken. „Unter dem Erkennen wird insgemein eine Bewusstseinstätigkeit verstanden, welche sich auf ein Sein bezieht, und das Problem der Erkenntnislehre ist seinem Ausgangspunkte nach diese Beziehung von Bewusstseinstätigkeit und Sein, welche als Erfahrung da ist oder erlebt wird, und welche untersucht, begriffen werden soll" (pag. 3). Maar nu moeten we al dadelijk onderscheid maken: de ervaring levert niet maar één soort van verbinding, Verknüpfung, niet maar één soort van kennen, niet maar één soort van Zijn. De kennistheorie stelt zich haar taak zeker in de eerste plaats met het oog op de gewone — gemeine — Erfahrung: dáár hebben de begrippen kennen en Zijn hun oorsprong: wanneer een gewoon mensch, der gemeine Mann, een ding waarneemt, dan is voor hem het ding net zoo, als hij 't in zijn bewustzijn heeft, een Zijn; de heele gewaarwordingsgroep heeft hij als een Zijn, en wat dat woord beteekent, is voor hem duidelijk. Maar wanneer de philosoof dat Zijn problematisch stelt en gaat onderzoeken, dan heeft hij 't daarmee al veranderd, „und für die Erfahrung überhaupt, für seine Erfahrung tritt jene Unterscheidung in Kraft" (pag. 3). In de ervaring van de gewone mensch is er een bepaalde verbinding van een bepaalde bewustzijnswerkzaamheid en een bepaald Zijn: deze drie termen zijn verschillend van de overeenkomstige termen van die ervaring „welche dem Philosophen bei seiner erkenntnistheoretischen Untersuchung als die Grundlage, als das Material vorliegt" (pag 4). Het waarnemen van de gewone mensch „ist ihm ein im Organismus als dem Träger sich auswirkendes Tun" (ibid.): hij ziet niet in, dat het ding een produkt van de werkzaamheid is: het is er volgens hem onafhankelijk van alle werkzaamheid. „Die Verknüpfung zwischen dem Erkennen und dem erkannten Gegenstand ist durch die Begrenzung des Tuns auf den Organismus und durch jene

Objektivität des Erkannten als ein fremdes Sein gekennzeichnet" (ibid.) ; bizonder wezenlijk is het, dat deze verbinding voor het Ik niet problematisch kan worden ; het Ik komt er niet toe, de betrekking tusschen zijn werkzaamheid en het Zijn als zoodanig te zien en te onderzoeken ; omdat zijn werkzaamheid „auf den Organismus begrenzt oder subjektiv, das Sein objektiv ist, so kann das Ich den Erkenntnisprozess als solchen nicht erfassen" (ibid.). Eerst wanneer het kennen zich als 't ware uitbreidt over de dingen, „wenn diese Gegenstände unmittelbar in einer Beziehung zum Erkennen erscheinen, so, wie vorher nur der Organismus erschien," dan is met de zoogenaamde reflexie van het kennen op zich zelf het onderzoek van het kenproces mogelijk. Die reflexie is dus niet het begrijpen van de gewone ervaring, maar van een hoogere, waarin, „an die Stelle des subjektiven Erkennens ein der Begrenzung des Tuns auf den Organismus oder das Ich entbundenes, ein transsubjektives Erkennen" (pag. 5) gekomen is, waarin dus ook het gekende onmiddellijk bewustzijnsprodukt is en eerst als zoodanig het Zijn als een moment bevat. Voor de philosoof heeft de waarneming: „Ding" onmiddellijk „eine ganz andere Erlebnisbedeutung als für den subjektiv Befangenen, und wenn schon sein Geschäft das Begreifen ist, so gründet sich dieses doch auf die Möglichkeit einer dem Begreifen gegenüber primären Erfahrung oder *Anschauung* (pag. 5.)

Deze gedachten worden later in bizonderheden toegelicht. De schrijver zegt wel, dat eerst de totale uitwerking van het stelsel de rechtvaardiging zal kunnen geven van zijn opvatting van de kennistheoretische taak ; en in zoover zou het onbillijk kunnen schijnen, de wig van de kritiek te drijven in het bij wijze van inleiding gegeven overzicht over de toekomstige gang van de redeneering. Maar ten eerste sluit COELLEN, die, al is hij „spekulatief" philosoof, dan toch iets aannemen en ergens beginnen moet, zich aan bij de algemeene meening van de gewone mensch, althans hij beroept zich bij zijn definities

op de gangbare opvatting; als hij zich nu in zijn weergeven van die algemeene meening vergist, vervalt alles wat hij op die interpretatie laat steunen, het gewone gevaar van een philosofie, die des te spekulatiever is, naar mate ze die naam met grooter afgrijzen verwerpt; zijn interpretatie van de bij de niet-philosofeerende meer of minder bewust aanwezige onderstellingen en definities mag dus zeer zeker het aangrijpingspunt zijn van de kritiek. Ten tweede neemt hij uit de gewone opvatting (afgezien dus van zijn *weergeven* daarvan) zonder voorafgaand onderzoek één heel gewichtige gedachte in zijn basis van redeneering over, die ook later niet gerechtvaardigd wordt.

a. Deze gedachte is, om hiermee te beginnen, de meening, dat er een bewustzijnswerkzaamheid is. Ja, als we dat wisten, waren we een heel eind verder; maar het al of niet bestaan van een bewustzijnswerkzaamheid is zelf een kennistheoretische vraag, en het lijkt me volstrekt niet geoorloofd, een kennistheoretische beschouwing met het aannemen daarvan aan te vangen. Dat we het begrip: werkzaamheid, hebben, wil niet zeggen, dat er in het bewustzijn werkzaamheid zou te vinden zijn; evenmin waarborgen deze gedachten: „Ik denk, Ik ken", dat de eventueele drijfkracht van de denkingen en kennisvoorstellingen in het bewustzijn of als bewustzijn werkzaam is; evenmin bewijst een beginnend moeheidsgevoel, zooals vaak de gedachte: „Ik span me in" begeleidt, dat de oorzaak van de voorstellingen-zelf of van hun verbinding in het bewustzijn te zoeken is, in de beide beteekenissen.

Misschien vindt COELLEN, dat het verkeerd is, hier van oorzaak te spreken, en verwijst hij naar zijn definitie van bewustzijn: „Bewusstsein ist die unmittelbare Dieselbigkeit von Tätigkeit und Getätigtem;...... ihre Wahrheit, welche freilich eine unmittelbare Erfahrungswahrheit des transsubjektiven Erkennens ist, wird erst durch den Vollzug des ganzen Erkenntnisbegreifens sichergestellt" (pag. 13). Hierop antwoord ik 1), dat, zelfs al

gelukte het volgens zijn methode het geheele kenproces te begrijpen, hiermee eerst dàn de waarheid van de grondstelling — definitie — zou bewezen zijn, wanneer aangetoond was, *dat het met een ander uitgangspunt niet gaat*; en zelfs dan zou, zooals 't in alle wetenschap gebeurt, COELLENS grondstelling niet meer zijn dan de voorloopig het meest in aanmerking komende hypotheze; —2) dat een waarheid, die eerst door de volledige uitwerking van een stelsel kan worden sichergestellt zeker geen, „unmittelbare Erfahrungswahrheit" is (Erfahrungstatsache zou beter zijn); want die wordt zonder eenige studie, alleen door het te beleven, gegrepen, zooals ze zich voordoet; — en 3) dat COELLEN's gebruik van de term „ervaring" ongeoorloofd is, wat ik dadelijk zal aantoonen.

Dat COELLEN de stelling dat het bewustzijn werkzaam is of er *in* het bewustzijn een werkzaamheid verloopt, overneemt uit de algemeene meening, is te vreemder, omdat volgens hem het Ik, dat het hoofdbegrip is geweest in de philosofie, „ein blosser Durchgangspunkt der Entwicklung" is (pag. 104): de inschakeling en beschouwing van de ondermenschelijke faze heeft onder meer dit nuttig effekt, dat daardoor „die Relativirung des Ich im vollen Masse ausgeführt ist" (ibid.); en wanneer hij de vraag behandelt aangaande een eventueel subjekt van het kennen, noemt hij het „die Grundlegung der Philosophie, das Ich seiner beherschenden Stellung zu entheben" (pag. 51). Mij lijkt dit alles volkomen juist, maar wat is in die ontwikkelingsperiode, waarin het Ik een centrale beteekenis heeft, zijn taak anders dan waar te nemen, te denken, te voelen en te willen, anders dus dan subjekt van bewuste werkzaamheid te zijn? Nu redeneert COELLEN zoo: Het bewuste Ik, als drager van de funktie, is niet te redden; dus is de bewuste werkzaamheid subjektloos: „......... da die Idee [hierover later] ein absolut freies Tun ist, so ist auch das Erkennen oder die Wirklichkeit [intramentaal op te vatten] ein substratloses Tun" (pag. 89). Ja, maar er is nog een andere redeneerwijze: het begrip: „bewuste denkwerkzaamheid" is

gevormd in onmiddellijke aansluiting aan het bewuste Ik, zóó dat het bewuste denken niets anders was dan een werkzaamheid van het bewuste Ik ; nu is het bewuste Ik, als drager van de bewuste denkwerkzaamheid niet te redden : dus is er geen bewuste denkwerkzaamheid ; — en dan moet onderzocht worden of er buiten het bewustzijn aan onze begrippen : Ik en denkwerkzaamheid iets beantwoordt als pendant, als korrelaat, en verder, krachtens welke wetmatigheid deze begrippen zonder uitzondering optreden. Welke van deze twee beschouwingen de goeie is, kunnen we hier in 't midden laten, maar onbetwijfelbaar lijkt het me, dat iemand, die een kennistheorie begint, niet zonder onderzoek partij mag kiezen voor de ééne opvatting : wie het Ik onttroont als drager van de bewuste werkzaamheid, dient zijn meening te rechtvaardigen, dat niettemin de aan het Ik vastgedachte bewustzijnswerkzaamheid gehandhaafd moet worden. Volkomen onbegrijpelijk is ook, hoe COELLEN zeggen kan: „.........als Bewusstseinsinhalt, und das kann nur heissen als Produkt der Bewusstseinstätigkeit" (pag. 32) : Met welk recht wordt inhoud gelijkgesteld met produkt ? *Inhoud* is wel is waar een beeld, en de bedoeling is niet, dat het bewustzijn een kom is, waarin de voorstellingen als goudvisschen rondzwemmen, maar die zou blijven bestaan, ook al haalden we de visschen er uit ; er wordt alleen onderscheid gemaakt tusschen klank, kleur, boosheid enz. aan den éénen kant, en hun mij bewust zijn, dat ze bij alle verschil gemeen hebben, aan den anderen kant. Wanneer dus COELLEN op de aangehaalde plaats zegt, dat philosofie dan begint, wanneer de buitenwereld in betrekking gesteld is tot het kennende bewustzijn, wanneer ze wordt doorzien als bewustzijnsinhoud, dan beteekent dit niets anders, dan dat de gemeenschappelijke bestaanswijze van kleur*gewaarwording*, klank*gewaarwording*, boosheids*gevoel* ook de bestaanswijze is van wat tot nog toe gedacht werd van alle bewustzijn onafhankelijk te zijn ; en dan is niet in te zien, waarom het een *produkt* van het bewustzijn zou moeten wezen. Omdat nu de identiteit

van de bewuste werkzaamheid en het gewerkte (en daarmee was op pag. 13 het bewustzijn gedefinieerd) het centrale begrip is, waarin alle draden van het stelsel samenloopen, was het zoo heel gewichtig geweest, vooraf te laten zien, dat het degelijk vast staat. En gesteld al, dat COELLEN het niet noodig acht, de bewustheid te bewijzen van het *proces*, dat bij een *logische redeneering* optreedt — ik onderstreep „proces", want dáárom gaat het, niet om de elkaar opvolgende gedachten —; gesteld al, dat hij de bewustheid van het *denken* vanzelf sprekend vindt, dan geldt voor de *waarneming* in ieder geval die evidentie niet. Wanneer COELLEN dus zegt: „Das Wahrnehmen hat als seinen Inhalt die Wahrnehmung. Nach den Ergebnissen der neueren Psychologie ist Wahrnehmung überhaupt ein Bewusstseinsinhalt, ist sie das im Wahrnehmen Getätigte und insofern Produkt des Erkennens. Sie ist erst dadurch Bewusstsein, dass sie unmittelbar in der Tätigheit des Wahrnehmens und durch sie ist. Allerdings, dass die *gesamte* Erfahrung ...*Produkt* der Bewusstseinstätigheit sei, ist zwar die Lehre der Psychologie; aber das gilt in Wahrheit vorerst nur für die transsubjektive Erfahrung und kann nur durch die Erhebung über die gemeine gewonnen werden" (pag. 14) — dan is hier, dunkt me, heel wat op af te dingen. Dè psychologie als stelsel van niet langer betwijfelbare en algemeen erkende theorieën bestaat niet: ze bestaat alleen als gemeenschappelijkheid van belangstelling, van studievoorwerp, niet eens van methode, laat staan van resultaten; dus al is er een theorie, dat blauw, c, zoet produkten zijn van de bewustzijnswerkzaamheid, dan geeft dit niemand het recht tot de bewering, dat *de* psychologie het leert. Dit inzicht, dat de wei en de duinenginds dezelfde bestaanswijze hebben en tot dezelfde bewustzijnssfeer hooren als de schoonheidsontroering, die ermee samengaat, een inzicht, dat COELLEN ten onrechte de transsubjektieve ervaring noemt, steunt niet op de zekerheid, dat het bewustzijn dat alles heeft geschapen in identiteit van funktie en effekt. Dit is scheef gezien en

verkeerd geformuleerd. Net andersom: deze twee, waardoor dan ook gesuggereerde overwegingen, 1) dat wei en duinen en schoonheidsemotie of andere aandoening bij elkaar hooren als de leden van één familie, — en 2), dat het bewustzijn *niets weet van eenige produktie*, leiden tot de gevolgtrekking, dat het bewustzijn ze *niet* heeft voortgebracht. In plaats van zich te beroepen op *de* leer van *de* psychologie, had COELLEN beter gedaan met aan te toonen, dat de stelling van de bewustzijnsproduktiviteit bij de gewaarwordingen inderdaad de (voorloopig) best gegronde hypotheze is; zooals de zaak nu staat, verkeert de basis van COELLEN's systeem in labiel evenwicht; want vervalt de bewustzijnswerkzaamheid in kleur en klank, dan vervalt de *identiteit van* bewustzijnswerkzaamheid en produkt, de stelling of waarheid, waarop COELLEN telkens terugkomt als op de fundamenteele gedachte.

Was het goed geloof al wonderlijk, waarmee COELLEN in zijn definitie van het bewustzijn de meening, dat er een werkzaamheid is in of van het bewustzijn, overneemt uit de gangbare opvatting; was daarna de hardnekkigheid onbegrijpelijk, waarmee hij dat geloof handhaaft, ook al verwerpt hij het Ik, als drager van de bewuste funktie (terwijl toch de evidentie van de bewuste werkzaamheid overgestraald is uit de evidentie van het bewuste Ik): heelemaal onverklaarbaar, ja, irrationeel lijkt me de bewering van COELLEN, dat er een *passieve werkzaamheid* zou zijn. Het onbewuste erkent hij niet („Das Unbewusste ist erkenntnistheoretisch ein Unbegriff" pag. 67); in plaats van de tegenstelling: bewust—onbewust vinden we bij hem de tegenstelling: offenbar—niet-offenbar, waarmee, als ik 't goed heb, bedoeld wordt, dat het funktieproduktzijn van de (solipsistische) wereld en de identiteit daarvan met de werkzaamheid al of niet wordt ingezien; bijv. „Von der transsubjektiven Erfahrung aus gesehen liegt nun für die subjektive nichts als eine Reduktion des Offenbarseins der Tätigkeit vor: das Offenbarsein ist in ihr gleichsam dem Aussenwelt-Bewussten entzogen, und dieses bleibt

als ein blosses Produkt zurück, dessen Entstehung im Tun nicht bewusst ist, und das dadurch erst dem Ich als ein Fremdes gegenübersteht" (pag. 65); m. a. w. het verschil tusschen de lagere en de hoogere kenfaze ligt hierin, dat in de eerste niet, in de tweede wel wordt ingezien, dat de werkzaamheid al het schijnbaar onafhankelijke voortbrengt. Maar in het voorlaatste hoofdstuk, dat het aanschouwen en het begrijpen behandelt, de twee stammen, waarin het kennen uitloopt, lezen we o.a. (ik zal niet de heele passage aanhalen die, uit het verband gelicht, niet te begrijpen is): „......der Process, indem er sich im Ich seiner selber bewusst wird......" (pag. 203); nu is op deze plaats ook sprake van de vooruitgang in Offenbarung, waardoor de subjektieve faze de schakel is tusschen de ondermenschelijke en de transsubjektieve, de hoogere; want in de subjektieve ligt het Zijn van de buitenwereld buiten het Ik, in de transsubjektieve is het een onmiddellijk" produkt van de werkzaamheid, en het onderscheid zit hierin „dass in jener das Tun als solches nicht offenbar ist im Gegensatz zu dieser. Der Tätigkeitsunterschied äussert sich somit an den Produkten als Seinsunterschied. Und sicher ist jedenfalls, dass die Fremdheid, die Ich-jenseitigkeit des Aussenwelt-Seins nichts ist als der an den Produkten sich äussernde Aktivitätsmangel. Dass diese ein fremdes Sein bilden, heisst nichts anderes, als dass sie in „*passiver Tätigkeit*" entstanden sind" (pag. 70; kursiveering van COELLEN); in de ondermenschelijke faze nu wordt het lichaam net zoo gekend als de buitenwereld „in passiver Tätigheit, in blossem Reiz- oder Reaktionsbewusstsein" (pag. 94). Hier zouden we de bedoeling van den schrijver miskennen, als we meenden, dat er volgens hem inderdaad een oorzakelijke inwerking van een buitenwereld op het bewustzijn bestaat; deze stelling bestrijdt hij: de gewaarwordingen van de buitenwereld (= de gewaarwordingen, wier som en samenhang de buitenwereld is) „......... ist in der Einheit des Erkennens in passiver Tätigkeit *neben* dem auf den Leib bezüglichen, offenbaren

Tun des Ich da" (pag. 184). Afgezien van dat, „auf den Leib bezügliche, offenbare Tun", waarover straks, is zooveel duidelijk, dat het COELLEN *ernst* is met zijn passieve werkzaamheid. Maar wat dat voor een bedrijf is, heb ik niet kunnen begrijpen. Het heeft niets te maken met den weerstand, door het stuiten waarop elke werkzaamheid tot gedwongen passiviteit wordt teruggebogen; evenmin kan het een andere formuleering zijn voor wat later de kategorieele begrenzing heet: de inperking door tijd, ruimte en hun vereeniging, want ook bij de transsubjektieve blik blijft ruimtelijkheid van de op elkaar volgende (solipsistische) wereldtoestanden; en dat met het gebrek aan aktiviteit bedoeld zou zijn de afwezigheid van de „inzicht"- (namelijk inzicht in de bewustzijnsnatuur van het schijnbaar onafhankelijke)— genoemde denkwerkzaamheid, is eerst recht niet aan te nemen. De onderstelling verder, dat COELLEN aan een onbewuste werkzaamheid heeft gedacht, schijnt uitgesloten, want behalve op de geciteerde plaats verwerpt hij ook bij de vermelding van het psychophysisch parallelisme het onbewuste als een „in sich unmöglichen Begriff" (pag. 184 Noot); en toch lijkt het me, wanneer ik denk aan de uitdrukking: „......... der Prozess, indem er sich im Ich seiner selber bewust wird", niet onmogelijk, dat hem vaker, half bewust, werkelijk het onbewuste heeft voorgezweefd; maar hij kon het niet gebruiken: de voorhal met zijn mooie perspektieven en het labyrinth, alles zou in elkaar zakken; ik vermoed dat hij, zoo vaak hij in de buurt kwam van dat begrip, een eindje omliep en dat gentle Puck makkelijk werk met hem had. In elk geval: het op goed geloof uit de gangbare meening overgenomen en ondanks de bestrijding van het Ik als bewuste funktiedrager niet verdedigde begrip van de bewustzijnswerkzaamheid wordt door de bijvoeging, dat ze zonder tegenaktiviteit van iets anders passief kan worden, tot een vierkante cirkel.

b. Wel opgeraapt uit de algemeene opvatting wordt

de gedachte, dat het kennen een bewustzijnswerkzaamheid is; maar *niet* overgenomen wordt de veel gewichtiger overtuiging, dat er bij het weten een overeenstemming bestaat tusschen de — hoe dan ook ontstane — kennisvoorstelling en iets anders, dat van die voorstelling volkomen onafhankelijk is. In plaats daarvan staat in COELLEN's definitie van het weten, dat die bewustzijnswerkzaamheid zich „auf ein Sein bezieht" (pag. 1), dus de overeenstemming met het onafhankelijke wordt weggelaten en vervangen door een Beziehung. Door die weglating houdt de, nu te wijde, definitie op, eindeutig het kennen te karakterizeeren in zijn onderscheid van andere funkties, bijv. het willen. Wanneer ik zeg: Ik ken het systeem van COELLEN, beteekent dit, dat er in mijn bewustzijnssfeer een stelsel van gedachten kan ontstaan dat, als het in een bewustzijn, dat zoowel mijn gedachten als die van COELLEN omspande, vergeleken werd met het origineel, tot een oordeel van overeenstemming zou leiden; of ook, dat, als COELLEN in zijn bewustzijnssfeer mijn reprodukties van zijn gedachten reproduceert, hij bij de vergelijking van de origineelen en hun reprodukties uit de tweede hand overeenstemming zal opmerken. We moeten dus liever niet spreken van een Beziehung, betrekking, maar van een Verhältnis, verhouding. Er is, volgens de hier besproken overtuiging van de niet philosofisch ontwikkelde wel een betrekking tusschen het kennen en dat, wat daarvan onafhankelijk is, bijv. het gedachtenstelsel van een ander, maar dat is niet het gewichtige. De *overeenstemming* tusschen de kennisvoorstelling en het daarvan volkomen onafhankelijke — dáárop moet de nadruk worden gelegd. En COELLEN mag tegen deze eisch niet aanvoeren, dat hij door dit moment in zijn definitie van het kennen op te nemen, uit het solipsisme zou wegvallen: hij schrijft om veranderingen te weeg te brengen in de gedachtenstelsels van andere menschen, wier *hem bekende* vergissingen hij bestrijdt; de overeenstemming tusschen de gedachten, waarmee hij de bestreden meeningen reproduceert, en

hun voorbeelden neemt hij praktisch zelf even goed aan als de gewone menschen, op wier opvatting hij zich beroept; dus als hij dit allergewichtigste characteristicum van de kennisvoorstelling niet heeft *vergeten* uit onbegrijpelijke onoplettendheid, ook niet heeft verwaarloosd uit halfbewuste hoop op vergemakkelijkte fundeering van zijn systeem, maar opzettelijk heeft weggelaten uit vrees voor ontrouw aan het solipsistisch beginsel, dan lijkt me zijn blijkbaar aanvaarden van wat hij theoretisch negeert een tegenspraak, die hij zelf nadrukkelijk had moeten noemen en, als rechtvaardiging niet mogelijk was, verontschuldigen.

Door het niet vermelden, dat in het begrip „kennen", zooals het uit de algemeene opvatting overgenomen wordt, ingewikkeld ligt, dat het door de voorstelling vertegenwoordigde onafhankelijk is van de reprezenteerende voorstelling, worden ook andere verhoudingen scheef. In het begin van het vijfde hoofdstuk (pag. 39 en 40) behandelt COELLEN het ontstaan van de onderscheiding tusschen de beelden in het bewustzijn en het Zijn, waarheen deze beelden verwijzen, en van het inzicht in de bewustzijnsbetrekking van het Ik en het Niet-Ik, „bei welcher das Nicht-Ich, jene „Bilder" im Erkennen ein Sein vermittelte" (pag. 39) ; de kennistheoretische formuleering was toen geworden : het Ik en het Niet-Ik zijn gegeven, tegengestelde momenten van het bewustzijn „und die Bewusstseinsbeziehung Ich—Nicht-Ich heisst Erkennen, sofern das Nicht-Ich ein vom Bewusstsein unabhängiges Sein vermittelt. Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe und deren Verknüpfungen sind es, welche als das Nicht-Ich des Bewusstseins im Bezug zum Ich stehen. Vermitteln diese Bewusstseinsobjekte ein Seiendes, so heisst die Beziehung des Ich zu ihnen Erkennen. Da ist dann zu fragen, ob und wie weit eine Seinserkenntnis möglich sei" (pag. 40). In 't begin was dat alles nog niet zoo helder en scherp, en werd nog dikwijls het bewustzijnsobjekt aangezien voor een onafhankelijk ding, waarbij dan de vraag was : hoe komt dat ding met zijn

eigenschappen tot of in ons bewustzijn? Tot eindelijk KANT het Niet-Ik konstrueerde als een heelemaal uit de kategorieel bepaalde werkzaamheid resulteerend produkt.

Ik kan de verdere, heel ingenieuze en interessante beschouwingen van COELLEN over KANT en zijn Ding an sich hier niet bespreken : een vaagheidvermijdende diskussie daarover zou een apart artikel vereischen, maar één opmerking wil ik hier maken, die onmiddellijk aansluit aan wat ik zooeven heb gezegd.

COELLEN zet de kritiek van KANT voort ; KANT heeft de verhouding van Ik en Niet-Ik volkomen in 't reine gebracht („Erst KANT vollendete diese „Arbeit ganz und meisterhaft" pag. 40), terwijl vóór hem het Niet-Ik heen en weer weifelde tusschen een intra- en een extramentaal bestaan. Dus zet COELLEN ook het vóór-KANTISCH gedachtenwerk voort en als de daarin optredende formuleering onzuiver is, zullen er, behoudens foutenkompensatie, onzuiverheden zijn in de verste uitwerkings-*resultaten.* Ik hoor PUCK. En de formuleering *is* scheef. De door KANT (volgens COELLEN, want ik onderschrijf dit niet) tot zuiverheid gekorrigeerde opvatting, dat de bewustzijnsbetrekking Ik—Niet-Ik kennen is, voorzoover dat Niet-Ik een van het bewustzijn onafhankelijk zijn vermittelt, *deugde niet.* Wanneer iemand zegt : Ik ken de gedachten van COELLEN, bedoelt hij met dat kennen niet een *bewustzijnsbetrekking tusschen zijn Ik en die gedachten, voor zoover* ze iets vermitteln, dat van zijn bewustzijn onafhankelijk is ; en wanneer iemand zegt : Ik weet, dat de valwet is: $s=\frac{1}{2}gt^2$, denkt hij er niet aan, *de betrekking tusschen het Ik en die binnen zijn bewustzijn gelegen begrippenverbindingen kennen te noemen, voor zoo ver* aan de bewuste begrippen s, t, g, $\frac{1}{2}$, 2, vermenigvuldiging, machtsverheffing en kwantitatieve vervangbaarheid tegenhangers beantwoorden in de van zijn bewustzijn onafhankelijke Werkelijkheid. En zoo min als eenig mensch-nù bij het uitspreken van dergelijke zinnen de bedoeling heeft, die hem door de onderhavige formuleering wordt toegedicht, evenmin heeft eenig

mensch vroeger, die zijn taal kende, dàt bedoeld, en de kennistheoretici, naar wie Coellen verwijst, hebben, voor zoover ze wel onder „kennen" die bewustzijnsbetrekking verstonden — en zich daardoor buiten de latijnsche, de fransche, de engelsche en de duitsche taalgemeenschap stelden — zich zelf niet begrepen en zich heelemaal vergist. Of gelooft iemand, dat eenig kennistheoreticus met te zeggen, dat hij de philosofie van Descartes kende, daarmee bedoelde een *bewustzijnsbetrekking* tusschen zijn Ik en zijn gedachten, *voor zoover die* hem het systeem van Descartes *vermittelten?* Zonder eenigen twijfel heeft niemand dat ooit zoo geformuleerd, althans geen enkel mensch met genoeg verstand om er ons mee te bemoeien. Voor: $s = \frac{1}{2} g t^2$ schijnt de zaak anders te staan, maar inderdaad geldt ook dan volkomen hetzelfde; want door een eenvoudige redeneering kan worden aangetoond dat, wie aanneemt dat er meer en andere gedachten worden gedacht dan in zijn bewustzijn optreden en opgetreden zijn, tot die onderstelling alleen dan gerechtigd is, „wanneer hij aanneemt dat zijn, met de klankgewaarwording „menschenlichaam" verbonden weefsel van gewaarwordingen en kategoriën (Substantie, Eenheid) iets beantwoordt dat onafhankelijk is van die bewustzijnsreprezentant [1]). Alleen wat het korrelaat is van s en g, is twijfelachtig (Ruimteprobleem).

Wel schemert de feitelijk waarde van het begrip „kennen" door in dat „voor zoo ver", maar de onnauwkeurige haast van voorbarige spekulatieverigheid verduistert alles door de noodlottige inval, de heel andere vraag naar de *betrekking* tusschen het Ik en zijn voorstellingen, begrippen, gedachten, in de plaats te schuiven van wat bij het kennen alleen van belang is: de *verhouding* van een, hoe ook te denken, overeenstemming tusschen de door het bewustzijn omspannen reprezentant en zijn tegenhanger. De betrekking tusschen het Ik en het Niet-Ik (in den zin van de bewustzijnswereld, het bewustzijnsheelal,

1) De onvermijdelijkheid van deze hypotheze heb ik nauwkeurig toegelicht in Abs. Ideal. pagg. 84—95.

verminderd met het Ik, of : de bewustzijnsnatuur) verlangt, omdat mijn intramentale Melkweg zooal niet van hetzelfde maaksel dan toch uit dezelfde fabriek is als mijn stemming, mijn vriendschap, mijn pijn, volstrekt geen aparte opheldering, en de overigens natuurlijk heel belangwekkende vraag naar het Ik en zijn betrekking tot de waarnemingen, voorstellingen, begrippen, gedachten, aandoeningen, stemmingen en neigingen, die tot hetzelfde Ik-houdend bewustzijn hooren, heeft met de eigenlijk kennistheoretische beschouwingen alleen in zóóver te maken, als men de kwestie kan opwerpen of misschien ook de met „Ik'' bedoelde voorstellingsgroep een van die voorstellingen onafhankelijk pendant heeft.

c. Deze betrekking tusschen bewustzijnswerkzaamheid en Zijn, zegt COELLEN verder, is een ervaring, die we beleven, een verbinding (Verknüpfung) van het kennen en het Zijn : maar de ervaring levert niet één verbinding, niet één soort van kennen, niet één soort van Zijn ; de gewone (gemeine) ervaring, waarin de begrippen kennen en Zijn ontstaan zijn, heeft hààr soort, maar wanneer de philosoof dàt Zijn tot een probleem maakt en onderzoekt, heeft hij het daarmee al veranderd, „und für die Erfahrung überhaupt, für seine Erfahrung, tritt jene Unterscheidung (tusschen de verschillende soorten van kennen en Zijn) in Kraft'' (pag. 1). Dat het COELLEN ernst is met de term „ervaring'', blijkt bijv. uit deze uitspraak : „Für den Philosophen hat die Wahrnehmung „Gegenstand'' unmittelbar eine ganz andere Erlebnisbedeutung als für den subjektiv Befangenen, und wennschon sein Geschäft das Begreifen ist, so gründet sich dieses doch auf die Möglichkeit einer dem Begreifen gegenüber primären Erfahrung oder *Anschauung*'' (pag. 5 : kursiveering van COELLEN), zooals ook KANT *uitging* van een primäre Grundanschauung, een „philosophische Erfahrung'' (pag. 6), hoewel het een *resultaat* van het systeem *schijnt*. „Das was KANT, was die kritische Erkenntnistheorie von einer solchen Funktionsabhängigkeit des

Seins und Erkennens lehrt, das ist, wenigstens in seinem Kern, nur Wahrheit, weil es als eine Anschauung, als eine Erfahrung erlebt werden kann" (pag. 7) ; en dat er ook in de subjektieve, de lagere faze een funktioneele afhankelijkheid is tusschen kennen en Zijn, mogen we alleen dáárom aannemen, „weil sie in der transsubjektiven Erfahrung unmittelbar gegeben ist" (ibid.).

We zien dus dat Coellen's systeem, goed bekeken, ervaringsphilosofie is, in de beteekenis van philosofie, die de ervaring eenvoudig formuleert ; nu, en dan hou je je mond, want tegen de ervaring en haar evidentie vecht niemand. Jawel, maar dat gaat toch zoo niet. Wanneer een christelijk geloovige verklaart, dat hij de ervaring heeft van God's liefde en steun, of wanneer een lijder aan grootheidswaanzin, sprekend over wat wij de zorgvuldige bewaking van de krankzinnige noemen, zegt dat hij bij ervaring weet, hoe'n beteekenis zijn omgeving hecht aan het geïzoleerd blijven van zijn politiek-gewichtige persoon — en het taalgebruik laat dat zeker toe — dan *mogen* ze niets anders bedoelen dan dit : ik ondervind bepaalde gewaarwordingen, resp. behandelingen, die ik opvat als uitingen van God's liefde, resp. van keizer Wilhelm's vrees : ze hebben op het woord „ervaring" geen recht, wanneer ze er de waarde aan willen toekennen van een voor alle menschen geldend verband van onbetwijfelbare feiten, zooals bijv. in de zin : de ervaring leert, dat de meeste lichamen, die we loslaten, vallen. En juist om die bijvoorstelling van appreciatie is het Coellen te doen, wanneer hij een kennistheoretische meening of overtuiging tot de ervaring rekent en nog wel een primaire aanschouwing noemt. De zekerheid, dat die boom-ginds een produkt is van gewaarwordingen en kategoriën, kan in evidentie lijken op een aanschouwing; men maakt zich daarbij misschien, wat men als denkend mensch begrijpt, als artistiek mensch duidelijk door het beeld van een weeftoestel en ziet het patroon ontstaan van blauw en groen ; maar ervaring, in de eerbiedwekkende zin van het on-

betwijfelbaar allgemeingültige, mag dat zeer zeker niet heeten, ook al is natuurlijk elke verstandelijke overtuiging, zoo goed als elke wetenschappelijke stelling, *als psychisch feit*, een ervaring. En unmittelbar! Er is heel wat nadenken voor noodig geweest, historisch en individueel, voordat die overtuiging zich vestigde. Dat bij de grondleggers van dit inzicht als resultaten van lange overwegingen voor den dag kwam, wat feitelijk als geniaal vermoeden uitgangspunt was, is stellig waar: de fantazie is even onmisbaar bij de produktieve wetenschap, als bij de kunst; maar ook dat vermoeden mag geen ervaring worden genoemd, zoolang hiermee iets anders wordt bedoeld dan een, de *psycholoog interesseerend, bewustzijnsfeit.*

d. De verbinding (Verknüpfung) tusschen het kennen en het gekende ding is in de eerste, vóór-kritische faze gekarakterizeerd „durch die Begrenzung des Tuns auf den Organismus und durch jene Objektivität des Erkannten als ein fremdes Sein" (pag. 4); het hoogere standpunt (volgens COELLEN de hoogere ervaring) wordt dàn bereikt wanneer het kennen, „dass im Ich auf den Organismus begrenzt war, (sich) gleichsam über die Gegenstände ausbreitet, wenn diese Gegenstände unmittelbar in einer Beziehung zum Erkennen erscheinen, so, wie vorher nur der Organismus erschien" (ibid.). Wat COELLEN hiermee wil zeggen, is wegens de vrijheid van het begrip „betrekking" eerst niet duidelijk, maar later lees je tot je groote verbazing: „Das Ich empfindet seine Empfindungen, welche in ihrer Gesamtheit und in ihrem Zusammenhang den *Leib* ausmachen als die seinigen, es hat sie unmittelbar als die *Produkte* seiner Tätigkeit" (pag. 20). „Die subjektive Erfahrung ist dadurch gekennzeichnet, dass die Tätigkeit als solche, das Tun, in ihr nur in Bezug auf den Organismus offenbar ist" (pag. 92); de philosoof daarentegen ziet in, dat „nicht nur der Organismus, sondern auch die Dinge als das durch die Funktion Getätigte, das heisst als die unmittelbare Dieselbigheit von Tätig-

keit und Getätigtem offenbar sind" pag. 45; cf. pagg. 27, 51, 92, 205; op al deze plaatsen staat dezelfde gedachte met de grootste duidelijkheid. Maar gewoon ongelooflijk is, wat we vinden op pag. 42: „Das Ich des gemeinen Mannes ist ganz und gar nichts anderes, als die unmittelbare Dieselbigkeit der Tätigkeit und des Leibes als ihres Produktes; es ist der Organismus, welcher als solcher die Fremden Dinge nur weiss."

Wat een philosofisch volk toch, die duitschers! Nog heel wat meer dan LANGE dacht; want het blijft er niet bij, dat een apotheker bij 't vervaardigen van zijn brouwsels peinst over de samenhang tusschen die verrichting en de konfiguraties van het heelal: de loopjongen, die het drankje wegbrengt, doorziet zijn hand, die het fleschje vasthoudt, als ein Produkt seines Tuns; (met het fleschje zelf heeft hij nog moeite, maar dat komt ook nog wel terecht, hopen we).

Dit is inderdaad zoo bespottelijk, dat je je afvraagt, of COELLEN niet iets heel anders ermee heeft bedoeld; maar wat dat kan zijn, daaromtrent heb ik niet het vaagste vermoeden. Wat het ontstaan van de gedachte betreft: zou hij, toen hij gesproken had over „die Begrenzung des Tuns auf den Organismus", vergeten hebben, dat dit toch alleen een plaatselijke begrenzing was? Want de gedachte kan oorspronkelijk niets anders zijn geweest dan dit: de nog niet philosofeerende mensch meent, dat in zijn lichaam-hier een denkend wezen zit, dat door middel van processen, die in dezelfde natuurruimte verloopen, de werkelijke Dingen-ginds waarneemt. Zou het dus aan COELLEN, terwijl hij schreef dat in de hoogere faze „die Gegenstände unmittelbar in einer Beziehung zum Erkennen erscheinen, so, wie vorher nur der Organismus erschien" (pag. 4), door een onbegrijpelijke achteloosheid ontgaan zijn, dat er alleen maar van een *ruimtelijke* betrekking (liever: verhouding) sprake was: „het werkzame Ik *hier in* het lichaam, en de waar te nemen dingen *ginds buiten* het lichaam"? Maar deze verklaring lijkt me niet aannemelijk. Het geldt hier een heel gewichtige

stelling, en dan denkt men toch na. Bovendien : hij zegt zelf dat, wanneer we de beschouwingswijze willen vaststellen van de lagere kenfaze, „...... es unerlässliche Bedingung (ist), auch wirklich ganz innerhalb der Kreise des subjektiven Erlebens, des gemeinen Mannes, zu bleiben, und nicht etwa Ergebnisse einer höheren Erkenntnis hinzuzufügen" (pag. 19). Wanneer hij nu op de volgende bladzij zegt: „Das Ich empfindet seine Empfindungen, welche in ihrer Gesamtheit und in ihrem Zusammenhang den *Leib* ausmachen, als die seinigen,...... Wenn er tastet oder hört oder sieht oder spricht, so ist dies ein Tun, das sich in dem Leib als dem Produkte des Tuns auswirkt",zou hij dan met die bijvoegingen, dat *het lichaam een som en samenhang* van *gewaarwordingen, een produkt van de werkzaamheid* is, de opvatting willen beschrijven van de gewone mensch ?

Ondertusschen, hoe wonderlijk het ook is, ik kan de plaatsen, die er over handelen, niet anders interpreteeren en moet dus voorloopig blijven aannemen, dat ik de bedoeling van COELLEN juist heb weergegeven.

Maar dan is het duidelijk, dat „ruit Ilium" ; want de heele zaak is nu op zijn kop gezet : het verloop is precies omgekeerd. De Plejaden wil iemand nog wel laten doorgaan voor een groep gewaarwordingen, maar je moet hem niet aan zijn lichaam komen. Dat het vertrouwdste, waarmee zijn heele leven is samengegroeid, een binnengeestelijk voorstellingsprodukt is, dàt inzicht is voor de gewone mensch onbereikbaar ; zelfs bij philosofeerenden ontmoet men telkens een verzet tegen deze evidentie, zoo sterk, dat hun heele kennistheorie overhoop gegooid wordt en daarmee hun heele philosofie. COELLEN's gang van redeneering vervalt ; een volledige omwerking wordt noodzakelijk ; de naar mijn meening volkomen gerechtvaardigde bestrijding van het Ik, als organizeerend middelpunt van het kennen, moet andere gronden aanvoeren ; de bewering, dat het Ik „den Erkenntnisprozess als solchen nicht erfassen (kann)", pag. 4, omdat „sein Tun auf den Organismus begrenzt oder subjektiv,

das Sein objektiv ist," is niet meer te handhaven; en de verheffing tot een andere „ervaring" d.i. het inzicht in de bewustzijnsnatuur van de Dingen, kan bijv. door de interferentieverschijnselen op natuurlijke wijze worden gesuggereerd, zoodra de onder *b.* opgenomen overwegingen den schrijver tot een modus vivendi met het solipsisme hebben geleid.

Om te resumeeren : Coellen's niet verdedigde stelling, dat er een bewustzijnswerkzaamheid is, zijn onvolledige en scheve definitie van het kennen, zijn misbruik van „ervaring" en zijn (blijkbare) meening, dat het moeilijkst te bereiken kennistheoretisch inzicht uitgangspunt van de feitelijke ontwikkeling is en dus uitgangspunt van de methodische ontwikkeling zijn moet, maken het eene gedeelte van zijn Grundlegung als systematisch werk tot een poging van twijfelachtige waarde.

Het tweede gedeelte behandelt voornamelijk de idee; de beschouwingen daarover hangen met Coellen's theorie van „kennen en Zijn" en de identiteit van funktie en funktieprodukt heel nauw samen, omdat de drie kennisfazen, de ondermenschelijke, waarin lichaam en buitenwereld op één lijn staan, de (menschelijk-) subjektieve, waarin ze tegenover elkaar staan, en de (menschelijk-)transsubjektieve, waarin ze weer naast elkaar staan, maar nu beide als *in hun herkomst doorziene* produkten van de werkzaamheid, „*Wertstufen* (sind) in Bezug auf die Selbstoffenbarung der Idee, welche sich in deren Verwirklichung, das heisst in der Erfahrung äussern, und welche als solche in ihr begriffen werden" (pag. 97). Om dus het stelsel van Coellen te begrijpen, is het noodig, nauwkeurig te bestudeeren, wat hij onder Idee

verstaat; en dat is niet gemakkelijk, omdat zijn gedachten hieromtrent op verschillende plaatsen in het boek voorkomen en, naar 't mij toeschijnt, niet al te best met elkaar overeenstemmen. De idee is aan den eenen kant de identiteit van werkzaamheid en produkt: „Die unendliche Idee ist die absolute Dieselbigkeit von Prozess und Produkt" (pag. 200, cf. pag. 106, 107) en ook „die absolute Einheit von Anschauen und Begreifen" (pag. 199); maar behalve deze formalistische opvatting vinden we ook 'n meer inhaltliche, zoo bijv. op pag. 210, waar de idee „Wesen und Urgrund aller Wirklichkeit" heet; (met werkelijkheid wordt natuurlijk de bewustzijns-werkelijkheid bedoeld, de „natuur"- of „wereld"-genoemde som en samenhang van de waarnemingen, gedachten enz.). Dit is niet duidelijk: de identiteit van funktie en funktieprodukt, die betrekking, als men 't zoo noemen wil, *tusschen de twee* kan toch niet de grond zijn van wat er *bij die werkzaamheid* aan intramentale Melkwegen en Hannibals voor den dag komt. Aan den anderen kant lezen we op pag. 211 „......... dass die Idee nicht als das ursprüngliche, metaphysische Reale für das Begreifen gesetzt werden kann", zoo dat dus de Urgrund van de werkelijkheid iets niet oorspronkelijks, niet metaphysisch reëels is. Bovendien is niet helder of met idee bedoeld wordt *mijn gedachte* van de idee, als de absolute identiteit van werkzaamheid en produkt, dan wel iets, dat onafhankelijk is van deze gedachte; een vermenging schijnen we te hebben bijv. op pag. 85: „Indem die Wirklichkeit, welche das Erkennen ist, unter die Idee des Unendlichen als das Prinzip des Begreifens gesetzt wird, erscheint sie als die unvollendete Idee"; Idee *des* unendlichen en unendliche Idee vinden we door elkaar gebruikt, zonder dat blijkt of bij die twee heel verschillende termen nu al of niet iets verschillends moet worden gedacht. In plaats van „Idee des Unendlichen" heet het „Idee des absolut freien Prozesses" op pag. 92, die „das immanente Prinzip der Wirklichkeitsentwicklung bildet". Als dit beteekent, dat mijn (of: het) begrip: „het absoluut

vrije, d.w.z. niet kategorieel gebonden „proces" het beginsel is van de ontwikkeling van mijn (of: de) bewustzijnswereld, is het niet in te zien, hoe een laat ontstane abstraktie het principe kan zijn van de, tot die abstraktie leidende, ontvouwing; als daarentegen bedoeld is „datgene, wat aan dit begrip beantwoordt en onafhankelijk er van is," dan is niet te begrijpen, waarom er niet eenvoudig staat: „het absoluut vrije proces" zonder de misverstand wekkende toevoeging: „Idee des". Men zou geneigd zijn te denken aan een gedachte-achtig korrelaat van dit begrip: „het absoluut vrije proces", hetzij aan een op heel andere manier dan de bewuste begrippen bestaand, bijv. onbewust, begrip, hetzij aan een bewust begrip, maar bewust in een ander bewustzijn, dat bijv. het menschelijk bewustzijn omspant, zonder dat dit in het hoogere, omvattende bewustzijn naar binnen kan kijken; maar behalve dat hiermee het door Coellen gekozen solipsistische uitgangspunt genegeerd zou zijn („Diese Schrift, welche eine Erkenntnislehre sein will, hat daher als das einzige Material ihrer Untersuchung die unmittelbare, die *solipsistische* Erfahrung" pag. 19) en iets zou worden aangenomen, dat buiten het bereik van alle ervaring ligt, wil de schrijver niets te maken hebben met het onbewuste (zie boven) of met metaphysika „*sofern sie Transzendenz für das Begreifen bedeutet*" (pag. 215), en we zouden aan de idee, zoo opgevat, inderdaad iets hebben dat voor het begrijpen transcendent is; waarmee natuurlijk niet gezegd is, dat een dergelijke hypotheze wel eens niet onafwijsbaar zou kunnen blijken. In elk geval: Coellen's meening kan het niet zijn.

Ik heb er vroeger al op attent gemaakt, dat de kategorieele begrenzing niet uit de idee wordt afgeleid: noch de ruimte, noch de tijd, noch hun samengroeien, noch de oorzakelijkheid, geen enkele van de middelen, waardoor het gewaarwordingsmateriaal tot (solipsistische) wereld geordend wordt, schijnt iets te doen te hebben met de idee; wat de ruimte betreft, is het niet duidelijk, of vol-

gens COELLEN de ruimtelijkheid al gegeven is tegelijk met bepaalde gewaarwordingen, dan wel een gevolg is van een voorafgegane werkzaamheid ; in het laatste geval konden we met recht een toelichting verwachten omtrent de Ruimte als kategorieele funktie, die dan weer niet bewust zou kunnen zijn; in het eerste geval definieert COELLEN de ruimte te wijd, wanneer hij op pag. 133, sprekend over „Die beiden Formen des Erkennens" aan de werkzaamheids-*producten* de ruimtelijkheid, evenals aan de werkzaamheid de tijd, als vorm toekent ; te wijd, want er zijn werkzaamheids-produkten (bijv. timbre, smaak), die hun eventueele ruimtelijkheid alleen aan hun vereeniging met andere, wèl ruimtelijke funktieprodukten ontleenen. Maar dit is van minder gewicht; onbegrijpelijk wordt de zaak hierdoor, dat COELLEN aan het eind van het vorige hoofdstuk een beschouwing aankondigt over de middelen, waardoor *in de natuur* de ontvouwing mogelijk wordt gemaakt van de vele gewaarwordingen. „Ehe eine solche Konstruktion der Empfindung vorgenommen werden kann, müssen vorher noch die Mittel geprüft werden, durch welche in der Natur die Entfaltung der Empfindungsmannigfaltigkeit sowohl, als die darin in einem gesetzte Offenbarung des Tuns ermöglicht werden" (pag. 132), waarbij het natuur-zijn van het proces het uiteenvallen, Zerfall, in twee momenten is : proces en produkt. Heelemaal helder is me dit ook niet, omdat niet te zien is, of met Entfaltung der Empfindungsmannigfaltigkeit bedoeld wordt de ontvouwing *tot* de vele gewaarwordingen, of de uitspreiding van de *al aanwezige* gewaarwordingen. In het eerste geval begrijpen we niet, *waaruit* de vele gewaarwordingen zich ontvouwen, te minder omdat „die eine, einzelne Empfindung" voor COELLEN het „elementare Material", als 't ware „das Urelement" is ; een afleiding van de gewaarwordingen uit één oorspronkelijke blijkt niet bedoeld te zijn ; dus ze schijnen zich te ontvouwen uit de werkzaamheid, das Tun ; maar wie levert nu die middelen, ruimte en tijd ? De gewaarwordingen worden, terwijl ze ontstaan als funktieprodukten,

bekleed met de vorm van de ruimtelijkheid, en dit bedrijf diende, zooal niet verduidelijkt, dan toch genoemd te worden als een werkzaamheid, waarvoor de naam kategorie past. In het tweede geval zouden blauw, groen al aanwezig zijn als gegeven, elementaire gewaarwordingen, en alleen nog een ruimte noodig hebben, om zich tot „bloemen"-, „boomen" - genoemde groepen te kunnen uitbreiden en vereenigen: maar blauw en groen zijn zonder ruimtelijkheid niet te denken; want ook al laat men ze inkrimpen tot een punt, dan moet dat punt toch ergens zijn. Volkomen terecht beschouwt Coellen de ruimte als de „vorm" van de natuur alleen; want in de tijd is ook, wat niet natuur is; maar waarom de ruimte *apart* behandeld wordt, als de natuur *mogelijk makende* vorm, wanneer de gewaarwordingen, wier som natuur is, oorspronkelijk onherleidbaar en zelf al ruimtelijk zijn, lijkt me heel moeilijk te begrijpen.

Ook wat de tijd betreft, schijnt me de redeneering van Coellen niet helder: hij zegt, dat hij gaat bespreken de middelen, waardoor *in de natuur* die ontvouwing mogelijk is; zoo'n middel is de tijd: „Begrenzung des Prozesses heisst dasselbe wie Formung, heisst seine Unterwerfung unter eine Form, in welcher er erscheint. Dies ist die Zeit" (pag. 133). Hieruit volgt, dat het proces tijdeloos zou zijn, als het niet onderworpen werd aan den tijdsvorm. Maar wat is nu een tijdeloos proces? Bovendien: hoe kan de tijd zoo bizonder noodig *voor de natuur* heeten, en beschouwd worden als de vorm, die de *natuur-samenstellende* gewaarwordingen verlangen voor hun, hoe dan ook opgevatte, ontvouwing? Alles wat er in me omgaat, is immers produkt van de werkzaamheid, zoowel de vallende steen als het vervloeien van stemmingen. Ik kan niet vinden, dat Coellen's behandeling van deze vragen ons veel verder heeft gebracht, en in 't geen hij ervan zegt, mis ik tegenspraaklooze helderheid.

Opgemerkt moet hier nog eens worden, dat de idee bij Coellen niet dat hoeft te presteeren, waartoe een

behoorlijke idee anders graag bereid is; ze wordt daarvoor dan ook zoo beschreven, dat je niet recht weet, wat ze nu eigenlijk is — een ongeluk, dat die metaphysische zondegeit vaak overkomt. En omdat je nergens een misverstand uitsluitende, eindeutige definitie van de idee krijgt, is ook de beteekenis van de kategorieele begrenzing niet doorzichtig. Ik zal hier niet op ingaan, omdat het uitrafelen van COELLEN's beschouwingen hierover gemakkelijk te beginnen, maar moeilijk te eindigen is: de dispositie van het werk met de versplintering van bij elkaar hoorende gedachten over de verschillende hoofdstukken, al naar dat de intusschen voortgeschreden beschouwing verdere opheldering toelaat, maakt de lezing al tot een vermoeiend, irriteerend, ja, tot tureluurschheid prikkelend bedrijf, en een nauwkeurige kritiek, die allerlei uitlatingen vergelijkt en voorzichtig tegen elkaar afweegt, tot een Tun dat, gesteld al, een schrijver had daartoe genoeg geduld en belangstelling. bij heel weinig lezers waardeering zou vinden. En komen we aan de konstruktie van de ervaring, vol van huiveringwekkend-gruwelijke diepzinnigheid, dan is er geen sprake meer van irritatie, geen sprake meer van tureluurschheid: wanhoop alleen, groenige wanhoop, holoogige radeloosheid, glazig starende verbijstering, diep neergezakte mondhoeken, handenwringende ontzetting is het eenige. Vergeleken met zoo'n buitensporige afgrijselijkheid is de Medusa een goeie oue tante. Die konstruktie zal ik te minder bespreken, omdat de voor mij evidente onhoudbaarheid van COELLEN's opvatting van kennen en Zijn (in de Grundlegung) tot niets kan leiden dan tot een veroordeeling van de konsekwenties.

IV.

Eén punt alleen wil ik nog behandelen: het solipsisme. Ik heb er vroeger op gewezen, dat dit door COELLEN gehandhaafd wordt in zijn gedachtengang, behoudens

één uitzondering, één zonde tegen den geest van het solipsisme, en een groote: zijn aannemen van meer bewustzijnssferen, meer ervaringswerelden dan de zijne. Nu lijkt het me onbetwijfelbaar, dat iemand die zegt: „(Diese Schrift) weist alle mittelbare Erfahrung, welche auf blosser Analogie beruht, oder welche dem naturwisschenschaftlichen Begreifen entnommen ist, von der Hand. Sie wählt als ihren standpunkt das Bewusstsein, das unmittelbare Erleben und nur dieses" (pag. 19), en die, wanneer hij zal gaan spreken over het bewustzijn van het dier, dit aankondigt of verontschuldigt met de woorden: „Gehen wir einmal, um ein Beispiel zu gewinnen (nam. van het begrip „werkzaamheid" en de uitbreiding daarvan; dit doet hier niets ter zake), von dem reinen erkenntnistheoretischen Standpunkt der unmittelbaren Erfahrung ab (pag. 64) — dat zoo iemand geen van zelf sprekend recht heeft, veel ervaringswerelden aan te nemen. Hoe weet hij, dat de gewaarwordingsgroepen, die hij menschenlichaam of dierenlichaam noemt, een andere waarde hebben dan daarmee volkomen overeenstemmende groepen, die hij een tijd na hun optreden droomen noemt? Zoodra het kennistheoretisch inzicht opgedoken is — volgens Coellen: de transsubjektieve ervaring — dat, wat onafhankelijke Natuurdingen *schenen*, bewustzijnsinhouden — volgens Coellen: dus bewustzijnsprodukten — *zijn*, moet in de bewustzijnssfeer, waarin die zekerheid zich heeft gevestigd, deze konsekwentie rijzen, *dat ze de eenige is*, de solipsistische konsekwentie dus; en wie, tot het inzicht in de bewustzijnsnatuur van de „Werkelijkheid" doorgedrongen, toch nog zoo overtuigd blijft van het bestaan van andere bewustzijnswerelden, dat hij 't niet eens noodig vindt, zich daarover te verontschuldigen, misbruikt de term solipsisme, wanneer hij redeneeringen, waarin hij andere gedachtenwerelden dan de hem onmiddellijk bekende, de hem in zijn eigen bewustzijn gegevene, vooronderstelt, solipsistisch noemt. Hij moest liever spreken van persoonlijke, individueele, dan van solipsistische ervaring. Coellen heeft zich

niet duidelijk gemaakt, dat het kennistheoretisch inzicht de vraag wekt naar het verschil tusschen de waargenomen lamp en de lamp als nabeeld, hallucinatie of droom : bewustzijnsinhouden zijn ze allemaal ; waardeloos is het antwoord, dat de waargenomen lamp ook in andere bewustzijnssferen schijnt, de droomlamp niet ; waardeloos, 1) omdat mijn lamp-,,waarneming'' mijn bewustzijnsbezit, mijn bewustzijnsaangelegenheid is, net zoo als mijn stemming, en 2) omdat de persoon, die mij verzekert ook een lamp te zien, en de woorden, die hij uitspreekt, gewaarwordingsgroepen zijn van dezelfde soort als de waargenomen lamp, waarom het gaat. Voor COELLEN is de heele zaak verschoven, omdat volgens hem de ,,transsubjektieve ervaring'' een uitbreiding is van het, al in de lagere faze aanwezig besef, dat het eigen lichaam werkzaamheidsprodukt is, en hij na op die manier alles op de kop gezet en in een wonderlijke verblinding het moeilijkst te veroveren inzicht voorop geplaatst te hebben, door een instinkt van zelfbehoud verhard werd in de (nu heelemaal niet meer kritiekloos te volgen) geneigdheid, onderscheid te blijven maken tusschen de gewaarwordingsgroepen, die ,,waargenomen dingen'' en de groepen, die droomen, nabeelden hallucinaties heeten. Het inzicht in de bewustzijnsnatuur van deze tafel, van gindsche duinen heeft alleen zóólang geen twijfel in de gerechtvaardigdheid van die onderscheiding tot gevolg, als ik het bestaan blijf aannemen van veel bewustzijnswerelden ; want zoolang kan ik mezelf aanpraten, dat mijn zon ook dáár schijnt. Dit is dan wel onkritisch, want ik dien toch te begrijpen, dat er in een eventueele andere bewustzijnswereld even goed een ander zonne-exemplaar optreedt, als b.v. een ander schoonheidsemotie-exemplaar. Maar hoe onnoozel ook dat geloof is in een gemeinsame Sinnenwelt, in een gemeenschappelijke menschheidsruimte, met één menschheidszon, hoe volkomen onhoudbaar die stelling al door het simpele feit van kleurenblindheid blijkt, (ook al is haar ontstaan, historisch en individueel, gemakkelijk te

begrijpen en dus te verontschuldigen door de vrees voor de op 't eerste oog verbijsterende konsekwenties): zoolang die overtuiging zich handhaaft, is het goed recht van de onderscheiding evident.

Daarentegen, zoodra ik bedenk, dat ik mijn geloof in meer bewustzijnswerelden, dat de voorwaarde is ook voor de onderstelling van die gemeenschappelijkheid, heb meegenomen uit mijn voorkritische periode, zoodra ik begrijp, dat mijn onverschillig, door welke psychologische oorzaken gewekt kennistheoretisch inzicht me opsluit in de toovercirkel van het solipsisme (in de eigenlijke beteekenis), moet ik, me voortaan alleen bezighoudende met mijn eigen voorstellingsverloop, me afvragen, of ik en, eventueel, hoe ik mijn vroegere onderscheiding tusschen „ervaring" en droomillusionisme redden kan. De eenige uitkomst is dan de hypotheze, dat sommige gewaarwordingsgroepen, bijv. de waargenomen lampdaar, signalen zijn, die niet de aanwezigheid, maar de existentie verklappen van iets, dat volkomen onafhankelijk is van mijn bewustzijn en zijn daarin optredende vertegenwoordigers; niet de aanwezigheid, omdat het van mijn bewustzijn onafhankelijke niet kan voorkomen in het „ruimte"-genoemd schema van bijeenhouding en uiteenhouding van sommige gewaarwordingen.

De onvermijdelijkheid van een dergelijke redeneering, die hier niet gedetailleerd kan worden, is Coellen ontgaan, omdat hij zich de draagkracht van wat hij ten onrechte de transsubjektieve ervaring noemt, niet duidelijk heeft gemaakt; voor hem was dit daarom zoo moeilijk, omdat hij meende dat die transsubjektieve ervaring een uitbreiding is van de subjektieve, (als ik hem goed begrepen heb). Het inzicht nu in het uit droommateriaal geweven zijn van het eigen lichaam is de zwaarst te behalen overwinning van het denken op de door gewoonte geholpen naieveteit; wie de vooroefening mist met andere „werkelijke dingen", komt er heelemaal niet toe. Even wonderlijk als de verblinding is, die Coellen tot zijn meening bracht, zoo van zelf sprekend is de tweede

verblinding, daarna niet te begrijpen, dat hij met het ware solipsisme moest afrekenen, zóó dat hij met zich zelf in 't reine kwam.

Volgens COELLEN wordt het kennistheoretisch solipsisme opgeheven door de immanentie van het Wezen: „...die Immanenz des Wezens hebt den Solipsismus auf, da er nur die endliche Gesetzmässigkeit des besonderen Tuns bedeutet" (pag. 214). Hoe weet COELLEN, dat hij van een *bizondere* werkzaamheid spreken mag? In het eerste hoofdstuk van de konstruktie van de ervaring spreekt hij over de „Produktbesonderung" binnen de identiteit van proces en produkt, en deze Besonderung is het Zijn van de produkten: „......Das ist es, was zuerst, und bezonders in der subjektieven Erfahrung den Begriff des Seins erzeugt: die Besonderung, die Isolierung der Produkte zu einem für sich Bestehenden" (ibid.). Met de Besonderung van de produkten wordt dus bedoeld hun schijnbare zelfstandigheid en *van de werkzaamheid* geisoleerde onafhankelijkheid. Op pag. 131 daarentegen wordt „Produktbesonderung" gelijkwaardig gebruikt met „Setzung des einzelnen Produktes" en treedt de „Produktallheit" op als tegenstelling van „Produktbesonderung", van „Setzung des einzelnen Produktes"; hier beteekent Besonderung niet het moment van het geproduceerd–zijn (infin. perf. pass.) en de hypostazeering daarvan tot een (geproduceerd) Zijn, maar de individualizeering, de versplintering tot de veelheid van produkten. Ik weet niet of COELLEN gemeend heeft in dat hoofdstuk de kategoriën Eenheid, Veelheid, Alheid af te leiden; als dat zijn bedoeling is geweest, is 't hem, dunkt me, niet gelukt; ik kan althans in die poging niets anders zien dan een ongeoorloofd herhalen van hetzelfde woord voor twee heel verschillende begrippen. En verder kan ik me niet herinneren, bij COELLEN een spoor te hebben gevonden van inzicht in de noodzakelijkheid, gronden aan te voeren voor zijn geloof in een veelheid van bewustzijnswerelden. Daarentegen lezen we op de voorlaatste pagina, waar de onver-

mijdelijkheid van het solipsisme in verband met de eindigheid ook van het transsubjektieve kennen wordt besproken, deze wonderbaarlijke bewering: „Die Idee aber ist damit in einem die übergreifende Einheit, sie ist als das Wesen der Erfahrung gesetzt, und so ist der nur als Produkt erfahrbare andere Organismus Wesen und Leben, und die solipsistische Endlichkeit der Erfahrung besteht lediglich darin, das dieses andere Wesen nur als ein Produkt erscheinen kann" (pag. 214).

Hoe kan nu iemand, die met nadruk verklaart, uit te gaan van de onmiddellijke ervaring, het onmiddellijke beleven, en alles van de hand te wijzen dat op analogie berust (pag. 19), die de oorzakelijkheid (bijv. tusschen een eventueel Werkelijkheids-ding en het individueel bewustzijn) beschouwt als te hooren tot de lagere, natuurwetenschappelijke blik, maar niet tot de philosofische, transsubjektieve — hoe kan hìj zeggen, en nog wel aan 't eind van zijn werk, zoodat we 't niet kunnen opvatten als een voorloopige, door de verdere gang van de redeneering te verbeteren of aan te vullen meening, dat een ander organisme als produkt *erfahrbar* is, en dat een ander wezen als produkt *erscheint ?*

Ik wil hier niet nader ingaan op de tweewaardigheid van *Wezen*, dat eerst gebruikt wordt als singulare tantum en daarna als aanduiding van een exemplaar; ook de idee zal ik met rust laten. Ik vraag alleen, hoe iets erfahrbar zijn kan, zonder dat het, terwijl het onafhankelijk is van mijn bewustzijnswereld, daarop inwerkt? Het zou COELLEN niets helpen, of hij tegen woorden als *mijn*, *ik* protesteerde, want ook al ziet hij terecht in het bewuste Ik niet de drager van de werkzaamheid, niet het organizeeringsmiddelpunt van het kennen, hij neemt wel degelijk de geslotenheid van de vele individueele bewustzijnswerelden aan: wat hij waarneemt, denkt en voelt, verschilt van wat een ander waarneemt, denkt en voelt. Ook al stelt hij zich de zaak zóó voor, dat De Werkzaamheid — Ōm! — één „waargenomen zon"-genoemde bewustzijnsinhoud, één „lichaam

van PIETER JANSEN"- genoemd bewustzijnsprodukt voortbrengt, ook al neemt hij de onmogelijke hypotheze van de éene gemeinsame Sinnenwelt aan, wat heeft het dan voor zin te zeggen dat de een of andere kennisorganizatie, waarbij we heelemaal afzien van het Ik, dat lichaam *erfährt?* En hoe kan het hem, die voortdurend wijst op de identiteit van proces en produkt, geoorloofd zijn, op eens te beweren dat een ander wezen *als produkt erscheint?* Psychologisch is dit heel goed te begrijpen: hij verhaspelde eerst de twee waarden van *Wezen;* van het Wezen als singulare tantum kunnen we zeker zeggen, dat het erscheint, dat het zich openbaart in zijn werkzaamheid, zich ontvouwt, zich auslebt; van het wezen als exemplaar, als individu, kunnen we zeker ook zeggen, dat het aan een ander wezen erscheint, maar nu in deze zin, dat het aan het andere wezen een voorstelling opdringt, waardoor het zich laat vertegenwoordigen, zóó dat we oorzakelijkheid hebben met de daarbij hoorende aktiviteit en passiviteit. De verwarring tusschen de twee beteekenissen van *wezen* suggereerde de verwarring tusschen de twee beteekenissen van *erscheinen.*

Hoewel COELLEN de onderstelling, dat de werkzaamheid een drager, een subjekt zou hebben, bestrijdt (pag. 87—89) en dus Erscheinung in de eerste beteekenis waarschijnlijk verwerpen zal, komt het me toch heel waarschijnlijk voor, dat we hier inderdaad met zoo iets te doen hebben. De verwarring was bovendien voor COELLEN daarom zoo gemakkelijk en verleidelijk, omdat hij, na het heele boek door met *kennen* iets bedoeld te hebben, wat die naam niet verdient, nù eindelijk, nu de veelheid van de solipsistisch begrensde bewustzijnswerelden met ronde woorden genoemd en op de een of andere manier verklaard, althans het geloof in die veelheid gerechtvaardigd worden moest, gedwongen was een streep te halen door zijn spekulatieverig misbruik van dat woord. Duidelijk is het, dat hij, ook al gebruikt hij het *woord* „kennen" niet, met erfahrbar feitelijk niets anders bedoelt, dan kenbaar in den gewonen zin, en

't is heel aardig dat hij net op deze plaats, waar men een bewijs verwacht voor de gerechtvaardigdheid van het geloof in veel bewustzijnswerelden of ten minste een verontschuldiging, door de mand valt. Wie de reprezentatiewaarde van bepaalde gewaarwordingsgroepen, nam. de waargenomen dingen, ontkent, wie niet aanneemt, dat er onafhankelijk van alle waarneming een Werkelijkheid bestaat (of verandert), is tot het solipsisme veroordeeld, in de eigenlijke beteekenis van deze term. Geen wonder dus dat Coellen, die met zoo'n Werkelijkheid niets te maken wil hebben en op de eerste bladzijden van zijn werk met verkrachting van zijn taal uit het begrip *kennen* het voornaamste weglaat, op de voorlaatste bladzij de onderstelling, *waarin het boek geschreven is,* niet verdedigen kan, en het is geen toeval, dat juist nu de eenig houdbare beteekenis van *kennen* in eer wordt hersteld. Dat is de eeuwige Gerechtigheid.

We hebben gezien, dat Coellen de gewaarwordingen aanvaardt als onafleidbare elementen van dè bewustzijnswereld, maar dat hij, door er geen reprezentatieve beteekenis aan toe te kennen, het recht verliest de vele bewustzijnswerelden aan te nemen, waarvoor zijn boek geschreven is; de fout zit in de definitie van *kennen,* waarmee de Grundlegung begint. We hebben verder gezien, dat hij het bindweefsel, waardoor de gewaarwordingen tot afgeronde kennisorganismen worden bijeengehouden, uit vrees voor overschrijding van de onmiddellijke ervaring niet haalt uit een achter- of ondergrond van de bewustzijnswereld, een met het bewustzijn niet te omspannen en met bewuste gedachten als met symbolen, alleen reprezentatief voorstelbaar systeem van wetmatige, relaties-scheppende funkties, waarvoor de naam Idee aangegeven is, maar uit de werkzaamheid, das Tun, terwijl de idee in ondoorzichtige en met elkaar niet best overeenstemmende bepalingen principe van het begrijpen, absolute identiteit van proces en produkt, van aanschouwen en begrijpen, immanent wezen van de

ervaring, oneindig doel van de werkelijkheid heet. De fout hierbij, en tevens de oorzaak van de even tastbare duisternis als ontastbare vaagheid, is het gemis aan besef dat men nu eenmaal geen omelet kan bakken zonder eieren. De prachtige moed en het ongeschokte zelfvertrouwen, waarmee het onmogelijke ondernomen wordt, imponeeren bij de eerste lezing, temeer omdat je aldoor verwacht, dat eindelijk een lichtdraad je redden zal uit het spokend labyrinth; maar wanneer je begriploos en beduusd aan het eind gekomen, het boek nog eens leest, niet meer hopend nu op latere verduidelijking en niet meer afgeleid door de ingenieuze opmerkingen, interfereert sympathie voor de durf met ergernis over de hokuspokus tot een twijfelstemming van niet recht weten, wat je zeggen zult van COELLEN's heele onderneming. Denk je dan aan de mooie bergpartijen, die je door een gat in de wolken meent te zien, aan de gletschertanden, waarmee de overmoed van de aarde hapt naar de blauwe oneindigheid — ja; of zou een sterk oplossende kijker van scherp-gerichte kritiek aantoonen, dat ook dat alles lucht is? — aan de toevalligheid van je eigen philosofisch begrijpen, van je heele ontwikkeling, dan voel je je geneigd tot de deemoedige bekentenis: „Ik begrijp het niet; COELLEN is me te diepzinnig." Maar wanneer je daarna voor een derde maal verschillende hoofdstukken minutieus bekijkt en verschillende passages nauwkeurig vergelijkt, wanneer je je herinnert, dat het gemakkelijker is, tien vel benauwende diepzinnigheid te schrijven dan een briefkaart te vullen met philosofische helderheid, wanneer zoo het, helaas onmiddellijk weer met een achterdochtig oog begluurd zelfvertrouwen wakker is geworden, dan zeg je: „E pur senz' uovi!" Ja, stel u voor een duitsche, maar ontwikkelde huisvrouw, die aan de Kaiserlich-Königliche Kochhochschule kolleges heeft gevolgt über die metaphysische Begründung der Methode der Darstellung von Eierkuchen. Ziet u haar daar staan? Haar uitdagende minachting staart naar het oppervlakkig Keltendom,

dat in verachtelijk kleven aan empirische onmiddellijkheid zich afhankelijk maakt van, van een kip! Zij zal de omelet konstrueeren uit de werkzaamheid, dem Tun. Zie, hoe haar blond haar drijft op de germaansche wind in het licht van de germaansche zon. Zie, hoe haar blauw-oogige geestdrift eier en suiker en boterpot tegen de vlakte kwakt. Dat is prachtig! Je komt zelf in geestdrift en zegt met de apotheker uit Cyrano: „Elle casse tout, c'est magnifique!" Maar wanneer het resultaat van het geheimzinnig bedrijf je is voorgezet, wil het je voorkomen alsof de hoofddeugd van een omelet, luchtigheid, hier overdreven is, en je snakt naar een hap Kracht en Stof, ook al weet je dat je dat gerecht niet verteren kunt.

Dit alles slaat, zooals ik met nadruk nog eens releveeren wil, alleen op COELLEN's poging, de idee (in een zin, zooals ik boven heb aangegeven) op zij te schuiven, terwijl hij tòch de kategoriën, die hij niet beschouwt als gegeven tegelijk met de wel gegeven gewaarwordingen, wil afleiden.

Ondanks de groote gebreken van COELLEN's werk: de onbegrijpelijkheid van het tweede gedeelte de onhoudbaarheid van zijn opvatting van kennen, de doezeligheid van zijn begrip „idee", het hinderlijk uiteengehakt zijn van bij elkaar hoorende beschouwingen tot wederzijdsche aanvullingen, die als pieren door elkaar gekronkeld zitten, lijkt het me toch de uiting van een superieure kop, niet het minst door zijn opmerkingen over KANT, ook al kan ik me daarmee niet vereenigen; een bespreking van COELLEN's gedachten dáárover, waarvoor hier geen plaats meer is, zou mijn gunstige meening over de begaafdheid van den schrijver recht-

vaardigen. Het lijkt me heel waarschijnlijk, dat COELLEN dat zelf zal doen, zoodra hij tot grooter helderheid is gekomen omtrent 't geen hij eigenlijk wil. Waarop een herziening van zijn werk zal uitloopen, valt moeilijk te zeggen. Hij kan 1) zijn vergissingen, zijn overrompeld zijn door de meerwaardigheid van gewichtige termen (Beziehung, Besonderung, Wesen, erscheinen), waarbij zonder de minste twijfel geen sprake is van opzet maar alleen van ondoordachtheid, tot beginsel verheffen van zijn gedachtenverbindingen, en, van de nood een deugd makend, net zoo lang met de woorden rondhannessen, tot hij de zaak zóó voor mekaar heeft gekregen als hij 't bij 't begin van zijn bedrijf wenschte. Hij kan 2) denken aan de noodlottige regels op de voorlaatste bladzij, waar hij, in de engte geperst door de noodzakelijkheid om nu dan toch eindelijk te laten zien, met welk recht hij, die van de *onmiddellijke* ervaring uitgaat, een veelheid van bewustzijnswerelden aanneemt, een streep haalt door het heele boek, en dus zijn definitie van „kennen" wijzigen: wat er dan voor den dag moet komen, zal op het werk, zooals 't nu is, wat de hoofdzaak betreft, nauwelijks meer lijken. Hij kan 3) die passage op de voorlaatste pagina schrappen, zijn definitie van kennen vasthouden, en trachten op de een of andere manier zijn overtuiging van een veelheid van bewustzijns-(althans begrippen-) werelden, *waarvoor zijn boek bestemd is*, te rechtvaardigen. Maar welk van deze drie richtingen — want een vierde zie ik niet — COELLEN zal uitgaan, in elk geval raad ik hem aan, zich toe te leggen op klaarheid; eigenlijk heeft deze raad alleen zin, wanneer COELLEN tot het tweede of tot het derde besluit, want bij het systematizeeren van taalgrappen komt minder klaarheid te pas dan wel handigheid. Vooral moet hij, wanneer hij — derde geval — zijn grondgedachte vasthoudt en voor de noodzakelijkheid komt te staan, de ervaring te konstrueeren en de kategorieele binding in haar verband met de idee te verduidelijken, een andere, grooter helderheid mogelijk makende dispositie kiezen, waarbij hij PUCK, die nu vrij

spel heeft, onder de duim kan houden. Puck is ook zonder twijfel niet onverbeterlijk. En zoo hoop ik hem dan later te zien staan voor de tempel, die de begaafde schrijver na afbraak van het labyrinth zal optrekken ter eer van het Eeuwige, en te kunnen zeggen met een variatie van Shakspere:

Give me your hands: we can be friends,
For Robin hath restored amends.

den Haag. Dr. J. A. dèr Mouw.

ROUSSEAU

DOOR

DR. W. MEIJER.

Gevoelen is nog geen weten.
ARISTOTELES.

In Frankrijk viert men dezen zomer een merkwaardig feest, de nagedachtenis namelijk van J. J. ROUSSEAU, die 28 Juni of 4 Juli 1712 te Genève geboren is.

Wat is een datum? Een datum is een druppel in den oceaan der eeuwigheid. Op zich zelf heeft zulk een druppel geen beteekenis. Een datum kan niet worden losgemaakt uit den stroom des tijds. Het eeuwige is ondeelbaar (atoom). Infinitum non esse totum ergo non habere partes, leerde DESPINOZA.

Maar niet altijd zijn wij, homunculi, in staat de dingen uit het oogpunt der eeuwigheid te bezien; in vele gevallen zijn wij wel gedwongen de dingen, zooals SPINOZA zegt, ,,abstract te beschouwen''. Abstract, dat is bij hem geheel iets anders dan 't geen de groote menigte (het gemeen) daarvan denkt, een hoegrootheid namelijk in ruimte of tijd, losgemaakt van de omgeving, losgemaakt (abstracta) van 't verleden of de toekomst.

Dit abstracte, onwerkelijke gewrocht onzer verbeelding, noemen wij dan tijd [1]).

1) Anders dan BERGSON, die den tijd een absolute realiteit noemt en in haar de eigenlijke stof der werkelijkheid vindt (E. C. 295).

Deze tijd heeft duur en laat zich verdeelen, en zoo komen wij dan tot de rubrieken van eeuwen, jaren, maanden, dagen enz., met behulp waarvan wij onder meer in staat zijn, geschiedenis te schrijven.

In dit opzicht heeft een datum voor ons, voor het vaderland en de menschheid vaak zeer groot gewicht.

Wij bewegen ons dan in de wereld van 't betrekkelijke en 't eindige, wij stellen ons quasi op een standpunt, wij meenen een strooming te zien, en maken ons daardoor het overzicht der gebeurtenissen gemakkelijker.

Zulk een datum van gewicht is nu ook de geboorte van ROUSSEAU geweest.

Zijn denkbeelden hebben den loop der staatkundige gebeurtenissen een geheel anderen koers gegeven, een koers die nog heden in Europa gevolgd wordt, en hebben de wijsbegeerte in zulk een mate beïnvloed, dat ze zich daaraan nog niet heeft kunnen ontworstelen.

Hem moet de orde- en tuchteloosheid (anarchisme) geweten worden, waarmede de geheele 19e eeuw heeft gedweept en die eerst in onze dagen enkelen een ergernis begint te worden en prikkelt tot verzet. En zien wij dan welk een man hij geweest is, en door welke middelen hij dien onweerstaanbaren invloed verkregen heeft, dan zouden wij al zeer licht er toe kunnen komen ons te schamen over de onnoozelheid van het geslacht waartoe wij behooren, als wij denken aan de gretigheid waarmede dit geslacht 's mans ideeën heeft aangenomen. In elk geval leeren wij dan inzien hoe juist het is dat BRUNNER ons wil leeren beseffen welk een hemelsbreed onderscheid gemaakt moet worden tusschen den Geistigen und dem Volke.

Over het leven en het lot der menschen wil ROUSSEAU ons inlichten; hij wil ons een model staatsregeling geven; hij wil ons de groote kunst der opvoeding leeren, ja vindt zelfs heden nog leerlingen, die hem op dat terrein als gezaghebbende erkennen, en is tevens geheel zijn leven zelf niets anders geweest dan een speelbal

der omstandigheden, een windvaan van allerlei leering en gevoel; eeen zwakkeling die zich door elke vrouw, die hij op zijn weg ontmoette, liet leiden en meesleepen waarheen zij maar wilde. Altijd in tranen, geen bel esprit maar belle âme.

Terwijl hij beweerde de beste staatsregeling te kunnen ontwerpen voor alle tijden, durfde hij het aanbod niet aan te nemen om een grondwet te maken voor Polen en Corsica; terwijl hij een model van opvoeding voorschreef, legde hij zijn eigen kinderen te vondeling; terwijl hij den godsdienst wilde verheffen tot boven de confessies, evenals wijlen onze THORBECKE, wisselde hij tweemaal van belijdenis en terwijl hij de huwelijkstrouw tot in de wolken verhief, ontzag hij zich niet onophoudelijk minnarijen met gehuwde vrouwen aan te knoopen.

Kortom, zijn leven staat voortdurend in fellen tegenspraak met zijn leer en niemand kan strenger rechter zijn over ROUSSEAU dan JEAN JACQUES in eigen persoon.

Laat ons een oogenblik bij dat leven stilstaan. Zijn geboorte dan, die niet vaststaat — wat is een datum —, deed hem het licht aanschouwen in Zwitserland, in Genève. Ware hij aldaar normaal opgevoed dan was er groote kans geweest dat hij als Protestant, godsdienstig en zedelijk zich ontwikkeld had en als graveur of musicus naam had gemaakt en een nuttig burger was geworden. Maar 't stond anders geschreven.

Zijn vader was een zwerver, die zijn vrouw en kind verlaten had en langen tijd te Konstantinopel horlogemaker was geweest in het Serail. Eindelijk teruggekomen, moest hij zijn vrouw verliezen bij de geboorte van JEAN JACQUES, en nam nu zelf diens opvoeding ter hand, door met den knaap alles te lezen wat hém persoonlijk belang inboezemde zelfs tot midden in den nacht, zoodat we dan ook gerust mogen aannemen dat het belangrijke woord dat van hem bekend is en waarbij hij zich zelf verwijt, nog evenzeer een kind te zijn als zijn zoon, wel het merkwaardigste zal zijn dat er van hem viel te zeggen.

Toen nu de knaap onder zulke leiding 8 jaar oud was geworden, met een verbeelding vol van Grieksche en Romeinsche helden uit PLUTARCHUS, opgeluisterd door allerlei soort van romantische vrouwenbeelden uit de bedorven letterkunde dier dagen, geraakte vader ROUSSEAU in twist met een edelman en zag zich genoodzaakt voor de tweede maal de stad te verlaten. Zijn familie, die de zaak der opvoeding overnam, wist niet veel aan hem te verbeteren en toen hij ten slotte bij een strengen meester in de leer werd gedaan, die hem tot graveur zoude maken, liep hij op 16-jarigen leeftijd zelf weg. Een goed kind dat naar zijn vader aardt, zegt het domme spreekwoord. Ook in hem openbaarde zich nu voortaan die manie ambulante, die zijn vader het leven had verbitterd en nog heden ten dage zooveel menschen ongelukkig maakt, ja eigenlijk de hoofdkwaal van onzen tijd genoemd mag worden.

Zoo had ROUSSEAU dan zijn ouderlijk huis verloren en zijn vaderland den rug toegekeerd. Een leermeester had hij bijna niet gehad en wie geen leermeester heeft gehad is een leerling van Satan, zegt een wijze der oudheid. Nu stond hij van allen verlaten maar welgemoed. Hij was vrij en zag in jeugdige onbezonnenheid niets dan een gulden toekomst in 't verschiet.

Na eenige dagen zwervens op het platte land om Genève, komt hij bij pastoor DE PONTVERRE terecht. Deze onthaalt hem gastvrij en spreekt hem over de betreurenswaardige ketterij van Genève. ROUSSEAU is dankbaar voor het goede onthaal dat hem te beurt viel en legt den pastoor daarop openlijk zijn toestand en verdere plannen bloot. „Nu hadden", zegt ROUSSEAU in zijn Confessions „de rede, het medelijden en een weinig zin „voor orde natuurlijk geëischt, dat men mij bewaarde „voor 't verderf dat ik tegemoet ging, door mij terug „te zenden naar mijne familie. Dat zou immers ieder „waarlijk deugdzaam mensch gedaan hebben. Maar al „was pastoor DE PONTVERRE ook een goedhartig man, een „deugdzaam man was hij niet; integendeel, het was

„een vrome, die geen andere deugd kende dan beelden „te aanbidden en den rozenkrans te prevelen; een soort „zendeling die zich niets hoogers kon denken, dan „schotschriften in het licht te geven tegen de kettersche „predikanten van Genève. In plaats van mij terug te „zenden naar mijn huis, maakte hij gebruik van mijn lust „om er aan te ontloopen, om mij door verzaking van mijn „geloof zoover te brengen dat ik er nooit weer kon terug„keeren. Iedereen kon gemakkelijk voorzien dat hij „mij dusdoende in de ellende stortte, en een deugniet van „mij maakte. Maar dat zag hij niet in, hij zag slechts „een ziel die hij aan de ketterij onttrok en voor de Kerk „won. Eerlijk man of schavuit, dat kwam er niet op „aan, indien ik slechts naar de mis ging."

ROUSSEAU voegt hierbij dat aan elke dogmatiek dit verwijt kan worden toegevoegd, maar zeker treft het geen godsdienstleer zoo in het hart als juist de Roomsch-Catholieke.

Naarmate de godsdienstplichten hooger worden geacht, worden de menschenplichten gemakkelijker verwaarloosd. En nooit is er meer kwaad bedreven dan in majorem Dei gloriam.

Om nu zijn eerste schreden op het pad der bekeering te leiden wordt ROUSSEAU toevertrouwd aan de zorgen van Mad. DE WARENS, eene Protestantsche vrouw, die haar man had verlaten om zich in de armen te werpen van VICTOR AMEDÉE van Savoye, die haar een ruim jaargeld toezegde en daardoor overhaalde het Katholieke geloof te omhelzen.

Deze dame zond ROUSSEAU naar Turijn, waar een klooster was dat in 't bijzonder voor de opleiding van nieuw bekeerden was ingericht, en toen hij aldaar zijn belijdenis had afgelegd om zich, zooals hij zelf zegt, zijn onderhoud te verzekeren, keerde hij na velerlei avonturen bij Mad. DE WARENS terug. Door haar werden meerdere jongelieden opgevoed en om nu te zorgen dat dezen standvastig het pad der deugd bleven bewandelen, wist zij niet beter te doen dan zich aan hen over te geven, waar-

door zij natuurlijk des te inniger aan hun geestelijke leidsvrouw verbonden bleven.

In deze zonderlinge leerschool werd ROUSSEAU opgevoed. Daar leerde en las en dweepte hij veel, daar werd hij gevormd tot die teergevoelige, steeds tranen plengende en peinzende persoonlijkheid, die nog heden ten dage leeft in de verbeelding van mannen en vrouwen als de man die den steen der wijzen op elk gebied heeft gevonden, en in zijn tuchteloosheid het ideaal der ware vrijheid heeft belichaamd.

Nadat hij zelf zijn familie en zijn vaderland den rug had toegekeerd, had de pastoor hem zijn geloof en Mad. DE WARENS hem het restje van puriteinsche ingetogenheid ontnomen dat hij nog bezat en zoo voelde hij zich van alle banden bevrijd.

Zooals dat meer 't geval is bij menschen die bij ervaring niets van de samenleving kennen, ging hij nu aan 't peinzen over maatschappelijke toestanden en aan 't dwepen met de natuur, en minder wijsgeerig dan UILENSPIEGEL, die de schuld dat de menschen 't hem lastig maakten, grootendeels aan zichzelf durfde toeschrijven, legde hij voortaan alles wat hij ondervonden had, en later nog ondervinden moest, eenvoudig ten laste van de maatschappij, waarin hij verkeerde.

L'homme qui médite est un animal dépravé, zegt ROUSSEAU zelf. Moesten we allen mediteeren als hij heeft gedaan, dan zouden we hem gelijk kunnen geven.

Gelukkig denkt DARWIN eenigszins anders over dit feit en kan deze dus met goed gevolg tegen ROUSSEAU worden aangevoerd. Beiden hebben gelijk gezag bij de menigte.

In dezen tijd — wij zijn ongeveer 1750 — beginnen ROUSSEAU's sociologische of maatschappelijke studiën. Met dezelfde zekerheid waarmee MOZES en HAECKEL spreken over de schepping der wereld en OVIDIUS over de gouden eeuw, weet ROUSSEAU ons het ontstaan der menschenmaatschappij te schilderen en vond daarbij

zooveel geloof dat zijn uitspraken b.v. over 't ontstaan van den eigendom en de ordening der samenleving nog in onzen tijden bij MULTATULI en DOMELA NIEUWENHUIS weerklank vinden.

De beschaving in ROUSSEAU's tijd was ijdele vormdienst geworden, inwendig voos en verrot, dus viel het hem niet zwaar het verkeerde daarvan aan te toonen en tegelijkertijd de onnadenkende menigte te overreden, dat het weleer zooveel beter was geweest en dat het eenige remedie was tot dien oertoestand terug te keeren. Om geschiedenis bekommerde men zich destijds niet veel. ROUSSEAU stelde eenvoudig de antithese van cultuur en natuur.

„Er is geen geluk dan buiten de samenleving te vinden!" Wie hoort deze ROUSSEAU'sche angstkreet niet telkens weerklinken in het onrustig streven van onzen tijd, die evenals ROUSSEAU weer terug wil naar de „natuur", die de menschen zich dan onder de meest verschillende vormen verbeelden en waarheen ze vluchten, liefst met een menigte boeken onder den arm, welke hen weer even snel in de „wereld" terugvoeren, als ze haar ontloopen zijn, terwijl ze toch nimmer hun eigen ziekelijke overpeinzingen en overdreven afkeer van de menschelijke samenleving kunnen ontloopen, een samenleving die, al moge zij voor verbetering vatbaar zijn, toch welbeschouwd de eenige grondslag van alle ware beschaving is.

„Status imperii dicitur civilis", zei SPINOZA terecht. ROUSSEAU predikte de volstrekte vrijheid [1]) als *het* geluk der menschheid, welk geluk zich later verwezenlijkte onder den valbijl van ROBESPIERRE, het liberalisme (laissez faire) der 19e eeuw en thans weer opdoemt in het anarchisme.

Gelukkig is het in dezen vorm reeds afgedaald tot de laagste klassen van de maatschappij (the unskilled), al leeft het tevens nog in de hoofden van enkele hooggestemde dwepers. Les extrêmes se touchent.

---

1) l'Homme est né libre.

Ook de eigendom moest als een belemmering worden afgeschaft. „De eerste die een stuk grond omheinde enz.'' men kent de spreuk. De wereld was goed zooals zij uit de hand van den Schepper was voortgekomen, de beschaving heeft alles bedorven.

De mensch is vrij geboren, nu leeft hij overal in slavernij.

Al dergelijke decreten werden als historische feiten geboekt en als profetische woorden geloofd. Αὐτὸς ἔφα.

De beide vertoogen door ROUSSEAU ingezonden als antwoord op de prijsvraag van DIJON putten dit onderwerp nog niet uit. Later zou nog le Contrat social volgen, bevestigd door les Lettres de la Montagne en hieruit meer onmiddellijk de groote Revolutie ontstaan.

Inmiddels was ROUSSEAU naar Parijs vertrokken. Zijn naam was gevestigd als socioloog en ook als musicus had hij bijval gevonden. Le devin du village werd goed ontvangen. Streng, somber en teruggetrokken als hij was, kon hij 't echter op den duur met de drukke Encyclopaedisten niet vinden. *Zij* wilden de Rede ten troon verheffen, wat hun ook gedurende korten tijd gelukt is, ROUSSEAU daarentegen bleef pleiten voor het gevoel. Tegenover hun ongeloof stelde hij zijn Profession de foi du Vicaire Savoyard, en tegenover hun laxe moraal zijn eigenaardige sexueele moraal.

De jonge meisjes werden destijds in Frankrijk in kloosters opgesloten en daaruit niet verlost voor ze in handen vielen van een wettigen echtgenoot. Het gevolg was, dat ze, als meisjes van de wereld afgesloten, bij haar intrede daarin, meest altijd uit onkunde, afdwaalden, en het huwelijk zelden heilig gehouden werd.

Dit onafgebroken toezicht werd door ROUSSEAU ten strengste veroordeeld. Hij stelde zich voor dat het veel beter zou zijn als men ze tijdens haar jonge jaren vrij liet, om dan later des te strenger op haar huwelijkstrouw te letten.

Aangezien hij in deze aangelegenheid zeer ervaren

meende te zijn, voerde hij zichzelf ten tooneele in een Roman Julie ou la Nouvelle Héloise geheeten, waarin deze volmaakte toestand op boeiende wijze geschetst werd. In dezen roman overtreft ROUSSEAU nog zichzelven. Er is vermoedelijk geen roman die meer met de werkelijkheid en mogelijkheid vloekt dan Julie ou la Nouvelle Héloise.

In zijn vaderland teruggekeerd wilde hij te Genève weder burger worden en moest te dien einde opnieuw van geloof wisselen en Protestant worden, maar toen hij aldaar verblijvende le Contrat Social[1]) en Julie uitgaf, brak er in het Protestantsche Zwitserland zulk een storm tegen hem los, dat hij in Pruisen onder de hoede van Frederik den Groote de wijk moest nemen. Zijn boeken werden verbrand.

Zoo had hij het dan met alle partijen verbruid. Tegen VOLTAIRE trad hij als zedemeester op en tegen Kerk en Staat vertegenwoordigde hij de omwenteling.

Zijn hand was tegen allen en allen keerden zich tegen hem. Zijn zwak karakter kon een dergelijken toestand niet dragen en in de laatste jaren zijns levens bracht hij in voortdurenden angst voor vervolging door. Zelfs zegt men, wat echter niet is bewezen, dat hij zich van het leven heeft beroofd.

Tot aan het einde zijner dagen bleef hij evenwel bij de vrouwen geliefd en door haar vertroeteld, terwijl hij verzorgd werd door eene zekere THÉRÈSE LE VASSEUR, die niet lezen, niet rekenen en niet op de klok kon zien, een vrouw dus die in vele opzichten den idealen natuurstaat nabij kwam, behalve dat zij zich liet bewegen er in toe te stemmen dat haar kinderen te vondeling werden gelegd, wat in den natuurstaat onbekend is.

En alsof ROUSSEAU nog niet genoeg gedaan had om de algemeen menschelijke begrippen omtrent huisgezin, samenleving, godsdienst, zedelijkheid en geluk 't onderst boven te keeren, gaf hij ten slotte nog zijn Emile,

---

1) In het Contrat Social en in de Confession de foi is de invloed van het Theol. Pol. Tractaat van SPINOZA weer te vinden.

waaraan hij 20 jaar had gewerkt om de menschen te leeren hoe men zijn kinderen moest opvoeden.

Hij leerde de moeders haar kinderen los te maken uit de windsels waarin ze destijds als mummies werden opgerold, hij leerde haar dat de kinderen zelf te zoogen de voornaamste moederplicht was, en heeft daarmede ongetwijfeld het menschelijk geslacht een grooten dienst bewezen, maar wat hij verder over de opvoeding ten beste geeft is zoo absurd in alle opzichten dat men het niet anders dan betreuren kan dat zoovele van zijn denkbeelden nog spoken in de hersenen van de kinderen van onzen tijd.

Vrije opvoeding, geen school, was de leuze van ROUSSEAU en bij gebreke van Indianen-romans en Detective-boekjes moest zijn Emile het doen met Robinson Crusoë. Dat was het eenige boek dat hij lezen mocht. Hij moest zoo lang mogelijk den omgang met menschen vermijden, van de maatschappij worden uitgesloten.

Intusschen is het treffend op te merken, dat hij bij den tuinarbeid, dien hij EMILE aanbeval, dezen leert inzien dat wie wezenlijk werken wil, den eigendom weet te eeren en te ontzien, dat kinderlijke vernielzucht door enkele dagen opsluiting moet worden gestraft; dat rechtvaardigheid moet worden betracht en dat men sommige dingen den kinderen niet beter duidelijk kan maken dan op een toon van gezag, altemaal beginselen, die lijnrecht in strijd waren met zijn Discours sur l'inégalité des hommes.

Maar ook afgezien van deze duidelijk sprekende correcties, zag hij zelf zoo goed in dat van zijn geïdealiseerde opvoeding in de practijk niets kon terechtkomen, dat hij later weigerde op die gronden gouverneur te worden en iemand, die hem mededeelde zijn zoon á l'instar van EMILE te hebben opgevoed, diep beklaagde.

Zoo heeft ROUSSEAU over zich zelf het oordeel uitgesproken en het dwaze van zijn droomerijen ingezien. Het is niet van belang ontbloot hierop de aandacht te vestigen omdat er zelfs heden nog menschen te vinden zijn die zijn voorschriften als orakels trachten te volgen.

De gemiddelde mensch, het gemeen, „das Volk" van BRUNNER, laat zich niet *overtuigen*, daarop verheffen ze zich tegenover ieder die het maar hooren wil; maar *overreden* laten ze zich elk oogenblik. Voor de rede zwichten ze niet; wel voor 't gevoel, voor een indruk, niet voor de denkkunst, maar voor de woordkunst. En die kunst van overreden verstond ROUSSEAU in groote mate, daaraan heeft hij zijn ontzaglijke opgang te danken.

Een dwepen met aandoeningen, een voortdurend ontroeren der verbeelding, een heldere bevattelijke stijl, dat zijn de eigenschappen die hem in staat stellen het klavier der volksconscientie te bespelen, dat is het geheim van den demonischen invloed van hen, die wijsgeeren heeten omdat zij spreken over alles zonder er over te hebben nagedacht, omdat zij orakels uitspreken over dingen waarvan zij niets verstaan. *C'est le ton* qui fait la musique.

3 Juli 1778 is ROUSSEAU gestorven te Ermenonville. Den 14 April 1794 werd hij bijgezet in het Panthéon en ontving zijn weduwe een pensioen van de Nationale Conventie. Toen ROUSSEAU 25 jaar met THÉRÉSE geleefd had en 5 kinderen achtereenvolgens naar het Vondelingenhuis gebracht had, huwde hij met haar, wat hij bij zijn eerste kennismaking met haar terstond als onmogelijk had voorgesteld.

De President der Nationale Conventie hield dien 14en April een roerende toespraak tot de weduwe en omarmde haar ten aanschouwe van het volk.

De bovengemelde door mij medegedeelde feiten geven mij aanleiding tot een paar opmerkingen, welke mogen strekken tot voltooing van bovenstaande schets van ROUSSEAU's leven en werken.

Eerstens betreffende het te vondeling leggen zijner kinderen. In den ouden tijd moest men om beroemd te worden minstens een tempel van DIANA in brand steken, in onzen tijd gaat dat veel gemakkelijker. De geest van kritiek is zoo vaardig geworden over ons geslacht

dat men slechts een algemeen erkende historische of dogmatische waarheid behoeft te negeeren om terstond te kunnen rekenen op den bijval der onkundige menigte, die daardoor te kennen wil geven dat zij niet zoo dom is om alles te gelooven wat door de vaderen is overgeleverd, maar hierbij tegelijkertijd blijk geeft even bevooroordeeld te zijn als het voorgeslacht, en niet minder onbedachtzaam alles aanneemt wat men haar thans op de mouw wil spelden. Die het meeste betwijfelt, is onder hen de grootste held, de diepste denker.

Die beweerde dat ALBRECHT BEYLING en WILLEM TELL niet hadden bestaan, werd terstond algemeen geloofd en die het waagde te onderstellen dat NAPOLEON geen historische persoon was, kon rekenen op den bijval der menigte. In den laatsten tijd openbaart zich die ziekelijke lichtgeloovigheid in bijzondere mate ten opzichte van de veronderstellingen betreffende het leven van JEZUS. De meest onbekookte gissingen worden uitbundig toegejuicht en dikke boeken over conjecturen als die van DREWS en anderen met graagte verslonden. Ten einde een lastige plaats uit Tacitus van onwaarde te verklaren, wordt eenvoudig de geheele Tacitus voor onecht verklaard, enz.

Zoo is dan ook een juffrouw uit Amerika gekomen om de nummers van de kinderen van ROUSSEAU in de archieven van het Vondelingenhuis op te sporen en toen zij die niet vond heeft zij het feit eenvoudig betwijfeld, wat natuurlijk terstond zooveel weerklank vond dat men ieder die het durfde tegenspreken van onnoozelheid of boos opzet betichtte.

Toch is wel geen feit beter te staven dan dit. In zijn Confessions, die door allen voor eerlijk worden gehouden, verhaalt ROUSSEAU ons hoe hij THERESE er toe had overgehaald om 't eerste kind af te staan, welke vrouw was uitgezocht om het kind weg te brengen, en hoe hij de eerste maal een dubbel cijfer had gemaakt, waarvan een aan de kleederen van het kind was gehecht, en het andere door hem bewaard werd.

N.B. *Vijfmaal* heeft zich dit herhaald, maar reeds de tweede maal werd de voorzorg van het bewaren van het nummer vergeten.

Dit alles wordt door ROUSSEAU zelf verhaald, en niets is dwazer dan de biecht te lezen waarbij ROUSSEAU ons mededeelt wat in zijn ziel bij deze gebeurtenis is omgegaan, een daad, die hij op allerlei wijze goed wil praten en waarover hij toch later zulk diep berouw heeft gehad.

In een brief aan FRANCEUIL wijt hij zijn daad natuurlijk aan de verkeerde inrichting der maatschappij, nog altijd de groote zondebok; in de Confessions droomt hij zich zelf in de rol van een burger van PLATO's republiek; maar in de EMILE waarschuwt hij zeer ernstig tegen het volgen van zijn voorbeeld, als een daad die men nimmer vergeten kan en eeuwig berouwt. Hij verhaalde het feit aan al zijn vrienden die het hem verweten en ten slotte kwam het ook ter oore aan zijn vijanden, die er hem zeer terecht een groote grief van maakten. „Ma faute est grande mais c'est un erreur," zei JEAN JACQUES, ik heb mijn plichten verzaakt en ik verdien den blaam dien men op mij werpt, maar zij die mijn geheim verraden hebben, hebben zich aan nog grooter misdrijf schuldig gemaakt. Zij hebben een laagheid begaan.

Behalve dat het feit dus historisch vaststaat, ligt het zoo geheel in het karakter van ROUSSEAU, die zich nooit aan eenigen plicht had gebonden maar altijd door zijn gevoel had laten drijven, dat hieromtrent werkelijk geen twijfel meer mogelijk is.

Met allerlei sophismen tracht ROUSSEAU zijn handelingen te verdedigen, en het zou mij niet verwonderen als ook nog in onze dagen de verzaking van dezen eersten aller menschenplichten, de zorg voor eigen kroost, weer in bescherming werd genomen.

Juist daardoor is de studie van ROUSSEAU zoo belangwekkend omdat er bijna niets zoo wonderlijk is in onzen tijd of men vindt in zijn werken en bespiegelingen den oorsprong daarvan terug. Het dwepen met de natuur,

(aan welk woord beurtelings allerlei beteekenissen gehecht worden), de ziekelijke menschonteerende dierenliefde waardoor zelfs dolle honden in onzen tijd hun verdedigers vinden, de verheerlijking van de ontucht, en bovenal de opperheerschappij van 't gevoel, die de bron is van alle kwalen, zijn overal in zijn werk terug te vinden.

Zelf zonder opvoeding wordt hij door velen nog als een meester in die kunst beschouwd, omdat hij niet moede wordt, steeds de vrijheid te prediken, een woord waarmede al wat verkeerd is, ten allen tijde wordt in bescherming genomen.

Het tweede punt dat ik nog even wilde toelichten, is ROUSSEAU's invloed op de Fransche Revolutie. ROUSSEAU's dichterlijke en overgevoelige bespiegelingen hadden de volksmenigte voor hem ingenomen, in zijn romans sprak hij tot iedereen, en zijn Contrat Social had als het ware den vorm aangegeven, waarin de toekomstige regeering moest optreden om den gelukstaat dien hij zich droomde te verwezenlijken. De Engelsche wijsbegeerte had de beschaafden op zijn denkbeelden als 't ware voorbereid, de Fransche clubs, door vrouwen geregeerd, luisterden veeleer naar hem dan naar den geestigen VOLTAIRE of den beschaafden MONTESQUIEU.

Zelfs op de Encyclopaedie wist hij invloed uit te oefenen.

De groote menigte wilde van het zuivere rationalisme niets weten, maar voegde zich veel liever aan de zijde van den droomer, die altijd „de geit en de kool" wist te sparen, als MULTATULI 't heeft uitgedrukt.

Toen dan ook de tijden rijp waren en het vermolmde gebouw van het absolute koningrijk ineenstortte, werd van stonde aan getracht het ideaal van ROUSSEAU te verwezenlijken. ROBESPIERRE was zijn vertegenwoordiger in dien tijd. De vrijheid en gelijkheid des volks zag hij een oogenblik verwezenlijkt; in den eeredienst van de godin der Rede (19 Nov. 1793) moest hij zich schikken.

Toen echter DANTON, zijn laatste tegenstander, uit den weg was geruimd (den 4en April 1794), liet hij terstond door de Conventie decreteeren dat het volk het bestaan van een hoogste wezen en de onsterfelijkheid der ziel als waarheid erkende en wijdde dezen nieuwen (?) eeredienst met een plechtig feest den 8en Juni in.

Van nu aan zou ROUSSEAU zegevieren en werden ook de „philosophen" vervolgd, maar dit werd tevens de val van ROBESPIERRE. Zijn vele vijanden grepen deze bepalingen aan om hem bij het volk verdacht te maken en den 28sten Juli 1794 werd hij met zijnen aanhang geguillotineerd. De Jacobijnen waren verslagen en daarmede was aan de Terreur een einde gemaakt.

De Zwitser ROUSSEAU had het Fransche volk tot het uiterste gedreven, de Corsikaan BONAPARTE zou het weer tot bezinning brengen. Eigenaardig is het op te merken dat de meeste groote volksberoeringen onder leiding van vreemdelingen staan.

Ten slotte zij het mij ook nog vergund met een enkel woord te wijzen op het verband tusschen ROUSSEAU en KANT, door wiens bemiddeling zijn geest ook nu nog leeft in de geestelijke wereld onzer dagen.

ROUSSEAU trad op tegen het rationalisme der 18de eeuw en tegen het materialisme dat daarmede gepaard ging.

Hij was niet minder afkeerig van alle dogmatiek en kerkgeloof dan VOLTAIRE, maar stelde daar tegenover zijn Confession de foi, die geheel en al was voortgesproten uit eerbied en schroom voor de almacht der natuur en gedicteerd door de stem des gemoeds die behoefte had aan vroomheid en godsvrucht. Hij bestreed de onbeperkte heerschappij der rede en gaf zich over aan de inspraak van zijn hart. Zoo bleef dan uit de ruïne der oude dogmatiek over het geloof aan God, de deugd en de onsterfelijkheid. (1762 EMILE).

Op andere wijze en in anderen trant heeft KANT hem dit nagezegd [1]). (1778 Kritik der reine Vernunft, 1788 Kritik

1 HARTENSTEIN 1868 D. VIII 618 en 624.

der practischen Vernunft). De twijfelingen van de Engelsche wijsbegeerte hadden ook hem aan 't nadenken gebracht en om nu toch iets te redden uit de puinhoopen van het geloof, bouwde hij met behulp van de Praktische Vernunft, een eenvoudige kapel naast den tempel dien de Reine Vernunft onbarmhartig had omvergehaald.

God, vrijheid en onsterfelijkheid vond hij weder en niets verheveners kende hij dan het firmament boven zich en de zedewet in zich.

Hierin verschilde hij echter ten eenenmale van JEAN JACQUES dat bij hem het lastige plichtsbesef, dat JEAN JACQUES ten eenenmale ontbrak, het fundament werd van zijn geloof, terwijl ROUSSEAU zijn geheele levensbeschouwing liet rusten op het drijfzand van het gevoel.

De deugd was voor ROUSSEAU de overeenstemming van 's menschen wil met de volonté générale, een door hem gefingeerd gedachtewezen; KANT hoorde in zijn kategorischen imperatief niets anders dan het bevel: dat de mensch moest zorgen dat de grondslag van zijn wil tegelijk als beginsel kon gelden voor een algemeene zedewet.

Beiden was het te doen om het rationalisme te fnuiken, beiden bouwden een nieuw geloof op de puinhoopen van het oude, maar bij KANT bleef het primaat aan de zijde van de praktische Vernuft, bij ROUSSEAU aan allerlei invallen en sentimenten, ook wel nu en dan *natuur* genoemd.

Beiden dweepten met de vrijheid en men zegt dat KANT ook in de opvoeding met ROUSSEAU's beginselen instemde. Hij was althans zeer ingenomen met de proefnemingen van BASEDOW e.a., die ROUSSEAU's beginselen in practijk trachtten te brengen. Zij leefden bijna gelijktijdig en waren beiden even omwentelingsgezind.

Wat de eene teweegbracht in de opvatting van het leven en de maatschappij, verrichtte de andere op het gebied der wijsbegeerte, en niet minder invloed dan ROUSSEAU op den staatkundigen toestand van Frank-

rijk oefende KANT op de geestelijke denksfeer der Europeesche maatschappij.

HEINE geeft van deze parallel een zeer vermakelijke en juiste schets in Zijn „Salon".

Merkwaardig is deze overeenkomst van denkbeelden zonder twijfel, vooral als men bedenkt dat beide menschen wat karakter en afkomst en levensloop betreft, in geen enkel opzicht met elkander overeenstemmen.

Ook bestaat er een groot verschil tusschen het verloop van beide systemen. Terwijl het effect van ROUSSEAU's beschouwingen in de Fransche Revolutie reeds is verwezenlijkt, is het einde van KANT's invloed nog niet te voorzien. Dit laat zich gereedelijk verklaren, omdat zijn wijsbegeerte eerstens twintig jaar later in 't licht is verschenen en dan natuurlijk langzamer tot de groote menigte doordrong dan de causerieën en romans van ROUSSEAU. Beider idealismus is even gevaarlijk en terwijl het eene uitloopt op het grofste sensualisme, leidt het andere bijna overal tot bijgeloof. De 19de eeuw heeft het eerste bewezen, de 20ste zal ons waarschijnlijk het tweede doen zien.

In elk geval kunnen wij ROUSSEAU's denkbeelden thans gerust als een overwonnen standpunt of doodgeloopen strooming beschouwen, al blijven we dankbaar aanvaarden wat de Fransche Revolutie, zijn geesteskind, ons heeft gebracht, en tevens waarschuwen voor het anarchisme op elk gebied, dat in ROUSSEAU's drogredenen (sophismen) en wonderspreuken (paradoxen) nog altijd zijn steun zoekt en vindt. Zeker is het intusschen dat, hoe aandoenlijk 's mans overdenkingen ook mogen werken, zij niet den minsten invloed kunnen uitoefenen op menschen, die gewoon zijn bij alles te rade te gaan met hun gezond verstand. Men zij op zijne hoede, want:

Perdere quem vult Jupiter prius dementat.

OVER HET BLOZEN

DOOR

Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

In het navolgend opstel wensch ik te handelen over eene der wijzen waarop zich het gemoedsleven naar buiten openbaart en die gewoonlijk worden saamgevat onder den titel „uitdrukking der gemoedsaandoeningen". Deze vormen te zamen een belangwekkend, maar nog betrekkelijk weinig ontgonnen hoofdstuk uit de physiologische psychologie, bij hetwelk biologische, zielkundige en ethische omstandigheden ten nauwste verweven zijn en zonder elkanders medehulp niet recht verstaanbaar worden. Alvorens dan ook de psychologische grondslagen van het blozen te bespreken mogen eenige algemeene physiologische beschouwingen over de emotie voorafgaan.

I.

Onze arterieele bloedvaten zijn omgeven door een hulsel van circulair verloopende gladde spiervezelen, die verkeeren in een staat van spanning of tonus, welke zich wijzigt onder den invloed der prikkeling van vasomotorische d. i. vaatverengende of vaatverwijdende zenuwen. Deze zenuwen behooren tot het z.g. *sympathisch* stelsel en bezitten een vasomotorisch centrum in het

verlengde merg. Het genoemde zenuwstelsel staat buiten den directen invloed van den wil; vandaar dat het erdoor geïnnerveerde spierstelsel, hetwelk zich ook in histologischen bouw van de aan den wil onderworpen spieren onderscheidt, in tegenstelling van deze het *onwillekeurig* spierstelsel genoemd wordt.

Maar wèl staat het sympathisch zenuwstelsel in hooge mate onder den invloed van psychische toestanden die erop inwerken. Zoo vond b.v. Mosso, dat de emoties een grootere wijziging brengen in den cerebralen bloedsomloop dan zuiver intellectueele arbeid. Die invloed is te verklaren uit de associatieve verbindingsbanen welke bestaan tusschen de groote hersenen en het genoemde centrum in het verlengde merg.

Emoties noemt men juist die met een sterken gevoelstoon voorziene voorstellingen, welke door den invloed dien het sympathisch zenuwstelsel er van ondervindt, gepaard gaan met *organische* verschijnselen. Die verschijnselen van functioneele wijziging zijn merkbaar zoowel in de spijsverteringsorganen en in de ademhaling als in de hartswerking en den bloedsomloop.

Over het wezen der emotie werd in 1884 gelijktijdig door den Amerikaanschen psycholoog James en den Deenschen physioloog Lange een merkwaardige en paradoxaal klinkende theorie verkondigd, welke door sommigen als Sergi en Ribot met instemming begroet, door anderen daarentegen als Wundt, Lehmann en Sollier met kracht bestreden werd. Volgens deze theorie zijn bij de emotie niet de psychische voorstellingen het primaire en de organische gewaarwordingen daarvan het gevolg, maar zijn juist omgekeerd deze laatste als de eigenlijke *oorzaak* der emotie te beschouwen, welke zonder haar volkomen zou wegvallen. De emotie zou niet anders zijn dan de bewustwording van die organische gewaarwordingen, d. w. z. der vasculaire verschijnselen of vasomotorische reflexen, welke de directe uitwerking zijn van bepaalde zintuigelijke indrukken. Wij zouden m. a. w. treurig zijn *omdat* wij weenen; vroolijk *omdat* wij lachen; bevreesd

omdat wij beven. Indien toch, zoo heet het, onze zintuigelijke indrukken en waarnemingen *niet* gevolgd werden door zekere lichamelijke toestanden, dan zouden zij beperkt blijven tot zuiver verstandelijke, kleurlooze processen, en zouden wij b.v. bij het zien van een wild dier het wèl raadzaam achten te ontvluchten, maar zonder eigenlijke vrees te ondervinden. In de plaats van emoties zouden er dan slechts *oordeelen* overblijven, die b.v. de gevaarlijkheid van zekere situatie zouden doen inzien. Want het is, naar LANGE zegt, aan ons vasomotorisch stelsel, dat wij de geheele emotieve zijde van ons zieleleven danken: onze vreugden en onze zorgen, onze gelukkige en onze ongelukkige uren. „Indien de indrukken, die onze zinnen treffen, niet de kracht bezaten dit stelsel tot werkzaamheid aan te zetten, dan zouden wij zonder deelneming en hartstocht door het leven gaan: indrukken der buitenwereld zouden onze ervaring verrijken en onze kennis vermeerderen, maar zij zouden ons vreugde noch ergernis bereiden, in ons kommer noch vrees opwekken."

Wat nu hebben wij van deze theorie te denken? Ongetwijfeld gaat elke emotie gepaard met organische gewaarwordingen; dit ligt reeds besloten in de omschrijving van het wezen der emotie. De associatie tusschen beide is zóó sterk, dat waar de lichamelijke uitingen van een affect zonder bijbehoorende voorstelling opzettelijk worden nagebootst, daardoor toch de anders bij die voorstellingen passende gevoelsaandoeningen min of meer worden te voorschijn geroepen. Zoo brengen ongetwijfeld vele tooneelspelers zich daardoor in een soort van autosuggestie en ondervinden zij b.v. zekeren toorn of vrees, die de natuurlijkheid van hun spel ten goede komt. Evenzoo zal omgekeerd bij een volkomen wegdenken van alle begeleidende verschijnselen ook het affect zelf wegvallen. Narcotica en spiritualia daarentegen kunnen een sterke emotieve uitwerking hebben, ook al gaat hun gebruik niet vergezeld van voorstellingen met sterken gevoelstoon. Maar dit alles bewijst nog

hoegenaamd niet dat de organische gewaarwordingen te beschouwen zijn als het *primaire* in het proces der emotie; en dit is toch het eigenlijke punt waarover de kwestie loopt en die het kenmerkende der theorie uitmaakt. De aangevoerde gronden bewijzen alleen, dat de lichamelijke verschijnselen, welke men bij zichzelven gewaarwordt, integreerende en essentieele bestanddeelen zijn der emotie en daarbij niet gemist kunnen worden, maar nòch dat zij zonder meer op zichzelf reeds voldoende zijn om de emotie in 't leven te roepen, nòch dat zij voorafgaan aan elke voorstelling.

Indien ik b.v. vrees gevoel bij de plotselinge aanschouwing van een wild beest, dan is dit niet eenvoudig het gevolg van den visueelen indruk zonder meer, maar omdat deze gepaard gaat met allerlei voorstellingen van kracht, bloeddorstigheid enz. ten opzichte van dat gedierte en van hulpeloosheid enz. ten opzichte van mijzelven. Ontbraken deze, dan zou de emotie evengoed wegvallen. Ben ik een bekwaam schutter en jager en in 't bezit van een goed schietwapen, dan zal bij volkomen denzelfden zintuigelijken indruk de gewekte emotie een gansch andere zijn; want al naargelang van allerlei bijkomende voorstellingen, oordeelen en waardeeringen zal eenzelfde waarneming zeer verschillende emoties opwekken. Wanneer verder bepaalde kunstmiddelen als alcohol, opium en haschisch zekere emoties uitwerken, dan is dit slechts omdat daardoor zekere voorstellingen van een bepaalde kleur worden teweeggebracht. Wanneer eindelijk — om nog een der ten bewijze aangevoerde voorbeelden te nemen — wij angstig worden indien wij met een pistool bedreigd worden, dan is ook hier het gevoel van angst moeilijk alléén te wijten aan de siddering bij den aanblik: de waarneming van het wapen op zichzelf toch werkt nog niet verschrikkend, maar het doet dit slechts in verband met zekere voorstellingen van gevaar enz. voor onszelven of voor anderen. Weten wij, dat het pistool ongeladen is, dan verliest het zien ervan zijn schrikeffect, behoudens natuurlijk den twijfel om-

trent mogelijk tòch geladen zijn of het eenmaal gevestigd associatief verband tusschen vuurwapenen in 't algemeen en gevaar.

Wij komen zoodoende tot de slotsom, dat de emotieve voorstellingen geenszins eenvoudig te beschouwen zijn als iets zuiver *secundairs*, maar dat zij wel degelijk mede den aard, vorm en kracht der emotie bepalen, welke zonder haar even onverstaanbaar is als zonder de lichamelijke veranderingen. Ontbreken toch die voorstellingen, dan kan wèl zekere onwillekeurige reflexbeweging het gevolg zijn van zekeren zintuigelijken indruk die als prikkel werkt, maar is er nog geen sprake van eene eigenlijke emotie. Door hereditaire instinkten of vroegere ervaringen kan een associatieve samenkoppeling worden tot stand gebracht tusschen zintuigelijke waarneming en bepaalde bewegingen; en evenzoo kan een vast verband van samengaan gevestigd worden tusschen zekere waarneming en zekere emotie ook zonder bepaalde voorstellingen. Dit is dan echter slechts te beschouwen als een langzamerhand verkregen resultaat, waarvan het aanvankelijk ontstaan moeilijk denkbaar is zonder medewerkende voorstellingen.

Zoo pleit oogenschijnlijk voor de physiologische theorie der emotie het feit, dat vrees zich kan uiten alvorens nog klare voorstellingen omtrent het gevreesde zich gevormd hebben. Evenwel dit verschijnsel is te verklaren uit de eminent biologisch-nuttige beteekenis der vrees voor het zelfbehoud van het individu door middel van eene spoedige ontwijking van gevaren, welke zou wegvallen indien eerst eene tijdroovende bewustwording van aard, omvang en beteekenis van het gevaar moest voorafgaan aan de ter vermijding te nemen maatregelen. Ter wille van zelfbehoud en van noodzakelijke zelfverdediging is een dergelijk onmiddellijk en onberedeneerd besef voor gevaar inhoudende omstandigheden geworden tot een mechanisch-reflectief proces buiten het bewustzijn der hoogere centra om. De emotioneele beweging is hier door vastgelegde vroegere ervaring ge-

worden tot eene *automatische*, zich afspelend in de lagere centra, zonder dat daartoe de hulp van centra van hooger orde benoodigd zijn.

Indien de emotie in haar wezen onverbrekelijk ware vastgekoppeld aan de lichamelijke sensatie en alleen dááraan haren oorsprong ontleende, dan zou tusschen beider intensiteit eene evenredigheid moeten heerschen en beider verloop moeten samenvallen. Evenwel de emotie kan verdwijnen, ook al blijven de physiologische symptomen voortbestaan; zoo b.v. indien wij sterk onze aandacht op deze vestigen en daardoor onze aandacht afleiden van de bijbehoorende voorstellingen. Evenzoo zien wij dat, al doet een prikkelende rook ons weenen en al belemmert deze de ademhaling op een wijze als dit bij sterk verdriet het geval is, wij daarom nog geenszins verdriet daardoor gevoelen; evenmin als schaamte, ook al stijgt ons door inspanning of anderszins het bloed naar het hoofd.

Tot eenzelfde slotsom voeren pathologische gevallen en vivisectorische proefnemingen. Zij toonden aan dat bij een beschadigd centraalorgaan de peripherische lichaamsverschijnselen als polsversnelling, zweeting, bevingen kunnen blijven voortbestaan zonder bijbehoorende emoties als vrees e. a. Omgekeerd ook, dat bij een intact gebleven hersenschors en suppressie of opheffing der periphere reacties, desondanks de emotie kon in stand blijven.

Wij moeten ons dus voorstellen, dat de emotie zetelt in de centraalorganen van het zenuwstelsel en *begeleid* wordt door allerlei periphere reacties, waarvan zij noch de onmiddellijke oorzaak, noch het onmiddellijk gevolg zijn. Hoe wij ons dien samenhang precies te denken hebben blijft ons alsnog duister. Wij zien onophoudelijk een nauw verband tusschen materieele verschijnselen en psychische aandoeningen, maar *hoe* die beide op elkander werken is een raadsel, dat door de theorie van Lange—James evenmin wordt opgelost als door eenige andere. Want het is even moeielijk ons voor te stellen

hoe materieele processen zich kunnen omzetten in psychische als omgekeerd; en ons begrip en doorzicht van het verloop der emotie wordt er dus hoegenaamd niet door vereenvoudigd of wij de psychische aandoening afleiden uit de stoffelijke uitdrukking dan wel omgekeerd.

Vooral op den *bloedsomloop* werkt de emotie in als een snelle en hevige reactie. Een voorbeeld daarvan vindt men in het blozen, aan welk verschijnsel dit opstel meer bepaaldelijk gewijd is. Onder blozen verstaat men eene tijdelijke en oppervlakkige congestie van bepaalde lichaamsdeelen. Gewoonlijk blijft deze beperkt tot het hoofd, maar zij kan zich ook uitbreiden over hals en borst [1]). Ook door andere omstandigheden als hooge omringende temperatuur of zware inspanning, door normale of neurasthenische vermoeienis, door verontwaardiging of door drift kan zulk een zichtbare bloedaandrang naar de oppervlakte worden veroorzaakt, maar gewoonlijk is toch het blozen wèl daarvan te onderkennen. Blozen is dan ook niet eenvoudig een congestie zonder meer, — deze kan ook zonder eenigen staat van emotie plaats vinden, — maar een physiologisch-somatische uiting van samengestelde psychische processen die bij het dier nog ontbreken en die gewoonlijk een min of meer *ethisch* karakter dragen.

Blozen is een verschijnsel, dat niet willekeurig of door kunstmiddelen opzettelijk is op te wekken, zelfs niet door ervaren tooneelspelers. Het staat minder in onze macht dan lachen of weenen, ja zelfs dan verbleeken. Het is een reflex, waardoor volkomen onwillekeurig gemoedstoestanden zich naar buiten openbaren. Lachen kan nog door de physieke prikkeling van kittelen verwekt worden, en glimlachen kan men, ook al beantwoordt daaraan geen bijbehoorende voorstelling, maar het blozen onttrekt zich aan onzen wil. Het eenige, dat wij doen kunnen, is door bepaalde remmende of afleidende voor-

1) Bij negers met hun donkere huidkleur uit zich het blozen in een donkerder worden der huid door ophooping van bloed onder het huidpigment.

stellingen de neiging tot blozen verminderen; evenals omgekeerd eene versterkte aandachtsconcentratie op het blozen zelf of ook de vrees van te zullen blozen de neiging ertoe kunnen verhoogen.

II.

Wij mogen aannemen dat evenals andere emoties ook blozen steeds verbonden is aan plotseling opduikende voorstellingen. De vraag is nu, van welken aard deze zijn, m. a. w. welke de redenen zijn waarom men bloost. Het ware geheel verkeerd, hier in de eerste plaats te denken aan omstandigheden van een strikt *moreel* karakter, in dien zin alsof alleen een slecht geweten en eigen schuldgevoel hier zouden voorzitten. Veeleer zijn het gansch andere beginselen die hier de hoofdrol spelen. Vóór alles komt hier wellicht het moment, dat men iets *ontdekt* ziet wat men *verborgen* waande en gaarne *geheim* gehouden zag: zoo een kind wanneer het zich plotseling bespied ziet in iets, b.v. snoepen, dat naar het meende in 't verborgen geschiedde.

Evenwel de ontdekking behoeft in 't geheel niet speciaal betrekking te hebben op *handelingen;* de blos wordt evengoed veroorzaakt doordat men geheime gedachten, overwegingen of zieleroerselen op onverwachte wijze ziet onthuld of althans zich inbeeldt dat die onthuld zijn. De gevoeligheid daarvoor kan zóó groot worden, dat zij een ziekelijk karakter aanneemt; en in de psychopathologie is dan ook een vorm van blooszucht bekend, die met den naam „erythrophobie" wordt aangeduid. Het kan b.v. voorkomen, dat een dame in gezelschap telkens bloost wanneer er sprake is van liefde; een rechter, wanneer er bij de zitting gehandeld wordt over sexueele misdrijven. In een dergelijke versterkte mate kan de neiging tot blozen uiterst hinderlijk worden voor het individu dat er mede behept is; terwijl de gedachte dat er bij de omgeving kwade vermoedens door gewekt worden, het bewustzijnsevenwicht nog sterker zal ver-

storen, de verwarring zal verhoogen en daarmede het blozen zelf nog zal versterken. Zoodoende kan dan de situatie dermate worden, dat de dame het gezelschap waarin zij verkeert, of de rechter de zitting die hij bijwoont, moet verlaten ; en het is niet te verwonderen dat, waar op zulk een wijze in onderling verkeer of beroep storend wordt ingegrepen, ter verbetering de hulp van den geneesheer wordt ingeroepen.

Waar nu, als in het zoo even besproken geval, het blozen voortvloeit uit de voorstelling van een *ontdekt geheim*, daar is het duidelijk dat, utilistisch bezien, zulk een blozen uitermate onpraktisch mag heeten, omdat het natuurlijk slechts voedsel geeft aan datgene wat gevreesd wordt, en juist de aandacht vestigt op datgene, waarvan men juist wenscht dat het *niet* de aandacht trok. Vandaar dat men het blozen wel eens genoemd heeft een „luxe inutile et dangereux". Inderdaad, op het oogenblik dat wij blozen vreezen wij onze heimelijke gedachten bloot te geven ; maar juist die emotie van vrees en de wensch onontdekt te blijven, roept eene physiologische reactie in 't leven die tot het omgekeerde resultaat voert. Verstandelijk bezien dus ware blozen iets zeer onlogisch ; de uitingen evenwel van ons gevoelsleven hebben wij niet altijd in onze macht en een groote mate van oefening en zelfbeheersching worden daartoe vereischt, waarover lang niet iedereen beschikt. Ongetwijfeld zijn er vele gevoelsuitingen, waaraan men zonder eenig bezwaar vrijelijk kan toegeven; maar daarnevens zijn er vele andere, welke uit eigenbelang beter bedwongen blijven. Vandaar het streven van velen — vooral de Engelschen hebben het in die kunst ver gebracht — om hun gemoedsaandoeningen zooveel mogelijk niet slechts in hare uitingen te bedwingen, maar ze ook voor de buitenwereld te maskeeren ; eensdeels om zich niet wellicht in het oordeel van anderen te vernederen door eene tentoonspreiding van door dezen geminachte gevoeligheid, weekelijkheid, lafheid enz. ; anderdeels uit een soort van zelfverweer om niet de macht van anderen

over hen te vergrooten door een nauwkeuriger bekendworden met hun gevoelsleven. Welnu, in dit streven vindt het blozen allerminst eene plaats; en vóór alles moest dus wel de wensch levendig zijn zich van die onnutte en nadeelige eigenschap van zelfverraad te ontdoen, indien dit slechts mogelijk ware.

De voorstellingen, welke tot blozen aanleiding geven, bezitten het gemeenschappelijk kenmerk van *schaamte*. Maar niet uitsluitend in den moreelen zin van zelfverwijt of gewetenswroeging. Het is een gevoel van schaamte niet tegenover zichzelven, maar veeleer tegenover anderen; en het is niet ons eigen oordeel maar het oordeel van die anderen, zooals men dit kent of het zich voorstelt, waardoor het schaamtegevoel bepaald wordt. Vandaar dat de scherpzinnige LICHTENBERG op de vraag of men ook in het duister van schaamte bloost, antwoordde: „Ik geloof wel dat men ook in 't donker van schrik bleek wordt, maar niet dat men dan bloost. Want het eerste geschiedt om ons zelfs wille, het laatste daarentegen wegens anderen." Hetzelfde geldt van de eenzaamheid; ook dan worden wij niet door vreemden waargenomen of staan wij niet aan hun oordeel bloot. Wèl is de mogelijkheid niet geheel buitengesloten, dat iemand ook in eenzaamheid gaat blozen, maar ook dan weer is dit niet onder den invloed van een gevoel van zelfbeschuldiging, maar veeleer onder de zich opdringende gedachte van een denkbeeldig bijzijn van beoordeelende anderen, ook al is die toestand feitelijk niet verwezenlijkt.

Zoo zien wij dat steeds het werkelijk of vermeend oordeel onzer medemenschen een rol speelt bij het blozen; en het is geenszins daarbij noodig dat dit oordeel door het blozend individu zelf gedeeld wordt. Onze sociale aanleg voert ons tot het zoeken van den omgang met soortgenooten, maar terzelfder tijd wordt daardoor eene groote gevoeligheid geboren voor hun beoordeeling van onzen persoon. Dit sociale karakter van het blozen blijkt uit allerlei eigenaardig-

heden van die emotieve uiting. Wij blozen inzonderheid naar aanleiding van omstandigheden en eigenschappen, waarvan wij weten dat er in 't algemeen veel waarde aan gehecht wordt, zooals moed, eerlijkheid enz. Al naar gelang van beroep, sexe, landaard enz. bloost de een over andere dingen dan de ander, omdat hij door een andere klasse van menschen en volgens een anderen maatstaf beoordeeld wordt. Verder bloost men in 't bijzonder tegenover hen, aan wier oordeel men waarde hecht, voor wier oordeel men bevreesd is of op wie men gaarne een gunstigen indruk maakt. Zoo zullen jongelieden vooral blozen in 't bijzijn van leden der andere sexe van ongeveer gelijken leeftijd, terwijl tegenover vreemden, met wie men niets te maken heeft, de blos veel minder zich zal voordoen. Ook de reden, waarom men bloost, zal zich daarnaar wijzigen. Zoo zal dit tegenover vreemden inzonderheid plaats hebben over uitwendig voorkomen of zondigen tegen algemeen gehuldigde vormelijkheden; tegenover bekenden daarentegen veeleer over ernstiger zedelijke tekortkomingen, die ons innerlijk leven aangaan.

Maar uit dat sociaal karakter van het blozen volgt dan ook de groote invloed die de heerschende publieke opinie en gewoonte daarop oefenen; en al naargelang van omgeving en omstandigheden zal een zelfde feit een persoon al dan niet doen blozen. Over een kleedij, die op een bal of ander groot feest als verplicht beschouwd wordt, zal men zich op straat schamen. Met honderden andere voorbeelden ware hetzelfde te bewijzen. De gevoeligheid voor het oordeel der omgeving vereischt ook, dat er zeker verschil besta tusschen beoordeelaars en beoordeelde, omdat anders uit den aard der zaak hetzelfde oordeel wederkeerig van beide zijden zou mogen verwacht worden en daarmede vanzelf al spoedig zijn reden van bestaan en zijn invloed zou verliezen.

Een sterk voorbeeld hiervan is de navolgende geschiedenis die, mocht zij al niet werkelijk gebeurd zijn, toch zeer wel denkbaar ware en waarvan men zou kunnen zeggen „si non e vero e bene trovato." Een troep Europeanen

van verschillenden leeftijd en kunne, zoo heet het, was in Tonkin door de oproerige bevolking gevangen genomen en te zamen opgesloten, maar tevens, om hun de ontvluchting te bemoeielijken, spiernaakt uitgekleed. Natuurlijk bracht die radicale behandeling in den aanvang onder de gevangenen een groote onderlinge beschaamdheid teweeg; maar reeds na korten tijd maakte men van den nood een deugd, raakte aan elkaar gewend en leefde, elkander niets te verwijten hebbende, onder het gemeenschappelijk gevaar weer broeder- en zusterlijk te zamen. Op den duur verdween het gevoel van onwelvoegelijkheid en verlegenheid, om weer te verrijzen toen men later, eenmaal bevrijd zijnde, elkander weer in kleeding terugzag.

Gelijk reeds boven opgemerkt, is het niet in de eerste plaats eigen *schuldgevoel* dat doet blozen, maar de gedachte dat anderen ons op ongewenschte wijze zullen beoordeelen, het onbehagelijk gevoel dat wij in hun achting zullen dalen. Wij kunnen zeer wel blozen zonder ons 't minst aan iets schuldig te voelen, ja zelfs over datgene wat wij juist in onszelven bewonderen. Daardoor kan de schaamte allicht veranderen in een zoogenaamde *valsche* schaamte, waarbij het eigen beter oordeel wordt teruggedrongen, dikwijls tot groot nadeel voor onszelven en voor anderen. Het zal wel daarop doelen, wanneer wij reeds bij Jezus Sirach de spreuk vinden: „Niet iedere schaamte is betamelijk om in acht te nemen, niet alle beschaamdheid in waarheid voortreffelijk". Ja wellicht wordt er in de samenleving nog meer verricht of nagelaten uit die valsche dan uit rechtgeaarde werkelijke schaamte. Het vereischt inderdaad een goede dosis zedelijken moed zichzelf te durven zijn en in zijn gedrag eigen oordeel en overtuiging te volgen. Men is in 't algemeen zóó bang voor het oordeel van zijn medemensch, dat die vrees zich zelfs vertoont waar er heel geen reden voor bestaat; uit zich die teergevoelige vreesachtigheid dan in een schaamteblos, dan is deze weliswaar *logisch* niet te rechtvaardigen, maar toch *psychologisch* begrij-

pelijk als een irradiatie of uitstraling van het gebied waarover zich het gevoel uitstrekt. Gelijk zoo meermalen vallen dan logica en psychologie niet samen ; de mensch is nu eenmaal in de eerste plaats een voelend en geen redeneerend wezen. Vandaar dat iemand evenzeer kan blozen wanneer hij geprezen als wanneer hij berispt wordt. Het is mogelijk dat hij daarbij eigenlijk vindt dien lof niet geheel verdiend te hebben, of vreest dat anderen hem niet zullen billijken. Maar het is ook mogelijk dat hij een welbehagen en streeling in die lofspraak ondervindt en zich onwillekeurig gaat voorstellen dat die geheime zielsberoering, welke hij niet wil erkennen, ontdekt wordt en hij daardoor voor ijdel en pedant zal versleten worden. Vandaar dat zoo iemand, om toch maar vooral dien indruk te voorkomen, de loftuiting als niet verdiend zal afwijzen, ook al vindt hij dat hij er volle recht op heeft en ook al zou hij zeer teleurgesteld of verontwaardigd zijn geweest, indien zij ontbroken hadde.

III.

Het *sociaal* karakter van de oorzaken van het blozen maakt ons verschillende feiten duidelijk. Vooreerst dat de veelvuldigheid van blozen zeer uiteenloopt in de verschillende *leeftijden.* Bij een jeugdig kind is het leven nog veel te spontaan en ongedwongen, en het bekommert zich nog te weinig om het oordeel van vreemden, dan dat men daar reeds een blozen zou kunnen verwachten. Het kind verheugt zich nog te veel in eene naïeve onschuld om reeds schaamte te gevoelen over uitingen van natuurlijken aanleg. Lachen en huilen beginnen reeds kort na de geboorte op te treden, zij het dan ook aanvankelijk nog slechts in gevolge van sensueele lust- en onlustaandoeningen b.v. van een onbevredigde slaapbehoefte. Het lachen vangt volgens Darwin en Hecker omstreeks zes weken na de geboorte aan. Geheel anders staat het met het blozen;

dit vangt eerst veel later aan : in de prille jeugd wordt nog niet gebloosd.

In de tweede plaats het feit dat blozen zooveel meer wordt aangetroffen bij het *vrouwelijk* dan bij het mannelijk geslacht. Aan tal van oorzaken is dit te wijten. De huid der vrouw is gewoonlijk dunner, teederder en doorschijnender en bij haar de bloedsomloop aan meer schommeling onderhevig. Maar inzonderheid werken hier psychologische omstandigheden toe mede. Het gevoelsleven is bij haar sterker ontwikkeld, haar voorstellingswereld draagt een minder abstract en generaliseerend en veel meer persoonlijk karakter dan bij den man; en hare sociale positie is veel meer afhankelijk van het oordeel van anderen en doet haar meer waarde daaraan hechten.

Daarbij komt nog dat al wat met het geslachtelijk leven samenhangt voor de vrouw van meer beteekenis is; en hier komen wij tot het derde punt dat ik ten slotte wilde ter sprake brengen. Geen ander gebied wellicht geeft zooveel aanleiding tot blozen als dat van het *geslachtsleven*. Want op geen ander gebied wordt ons zooveel onnatuurlijke dwang aangedaan, heerscht zooveel „conventioneele leugen" en huichelarij uit utiliteitsmotieven. Meer dan ergens elders wordt hier geheimhouding en geheimzinnigheid gevonden, tooneelspel en gekunsteld stilzwijgen geëischt; en daarom zullen juist hier telkenmale neigingen en aandriften, stille wenschen en begeerten in botsing komen met wat zede en gewoonte, fatsoen en vormelijkheid van ons eischen. Zoo is het niet te verwonderen dat juist hier een vruchtbaar veld voor blozen geschapen is, en dat men sterker dan op eenigen anderen leeftijd blozen aantreft in de periode der puberteit, wanneer het geslachtsleven ontwaakt met zijn gansch nieuwe sensaties en aspiraties.

Vooral op *sexueel* gebied dus in den ruimsten zin des woords bewegen zich de aanleidingen tot blozen. Hier toch, bij het verkeer tusschen beide geslachten speelt de gevoeligheid voor het oordeel van anderen een hoofdrol,

en inzonderheid de vrouw zal voor dien invloed zeer ontvankelijk zijn. Zij toch, meer dan de man, wordt door onze maatschappelijke samenleving genoopt allerlei natuurlijke opwellingen en instinkten te bedwingen en te verheimelijken en eene zedigheid en ingetogenheid ten toon te spreiden, die veelal geenszins een juist beeld bieden van wat in haar hart omgaat. Zij is zich zeer wel bewust dat zij voortdurend in haar doen en laten blootstaat aan een scherpe critiek, vooral van de zijde harer medezusters, en dat de geringste inbreuk op haren goeden naam, hetzij dan berustend op werkelijke feiten, hetzij slechts op schijn of verdachtmaking, voor haar van onberekenbaar nadeel zijn kan en den ganschen loop van haar leven kan bederven. Zoo brengt hare sociale positie mede, dat zij in haar eigen belang alles vermijdt wat maar eenigszins haar onschuld zou kunnen doen in twijfel trekken. Maar de instinktieve onderstroomingen van den geest, die juist bij haar minder verdrongen en overheerscht worden door het intellect, doen nu en dan hare rechten gelden; en eene der wijzen, waarop zij haar bestaan openbaren, wordt gevonden in den blos die de kaken kleurt en die den scherpzinnigen waarnemer dikwijls onthult wat er in het onuitgesproken zieleleven omgaat.

Uit al het voorgaande volgt, dat het geenszins *immoraliteit* is die doet blozen. Het zijn geen groote ondeugden of misdrijven die doen blozen, maar veeleer allerlei kleine aangelegenheden van weinig beteekenis en zonder veel moreel gehalte. Reeds bij den menschkundigen La Bruyère kan men de opmerking vinden: „Les hommes rougissent moins de leurs crimes que de leurs faiblesses et de leur vanité". Inderdaad, het zijn veeleer *ijdelheid* en *zelfgevoel* dan slechtheid van karakter die den blos veroorzaken. De gevoelens die bij het blozen voorzitten, zijn nauw verwant aan het gevoel van verlegenheid, maar die verlegenheid is wèl te onderscheiden van bescheidenheid; want terwijl men bij die laatste

karaktereigenschap zichzelf als wegcijfert, wijst daarentegen elke verlegenheid op een met zichzelf bezig zijn. Zoo ook denkt men bij het blozen aan het figuur dat men maakt, aan den indruk dien men wekt, en wordt er door bewezen hoeveel waarde men daaraan hecht en hoe weinig onverschillig men daarvoor is. Dacht men over gansch andere dingen, die niet met eigen persoon te maken hebben, dan zou de tot blozen aanleiding gevende voorstelling niet zijn opgerezen en het blozen zijn uitgebleven.

Een hoofdzaak bij het blozen blijft dus het geprikkeld zelfgevoel of de gekwetste ijdelheid. Het betreft steeds iets dat onszelven, onze eigen persoonlijkheid in betrekking tot de buitenwereld aangaat. Juist omdat wij zelf er zoo bij betrokken zijn, verkrijgen bepaalde voorstellingen eene overwaarde en een beteekenis, die veel grooter is dan haar toekomt, wordt haar gevoelstoon versterkt. Zoodoende is het blozen een verschijnsel van supra-emotionaliteit, die naar wij zagen soms pathologisch tot erythrophobie kan aanzwellen. In elk individu leeft een sterke zucht tot zelfbehoud en zelfverdediging; en dat niet alleen ten opzichte van het physieke, maar niet minder van het *psychische* leven. Hieromtrent zijn wij buitengewoon gevoelig; en het geringste dat ons in onze psychische eigenheid bedreigt, trachten wij als iets vijandigs te weren. Wij bezitten gaarne een zekere mate van zelfwaardeering en zelfvertrouwen; en nauwelijks zien wij deze eenigermate aangetast of wij zoeken dat onlustgevoel te overwinnen, terwijl het blozen een symptoom is, waarin zich een dergelijke strijd in ons binnenste naar buiten openbaart.

Al heeft nu de oorzaak van het blozen steeds betrekking op onszelven, dit neemt niet weg dat deze zich door ideeënassociatie en sympathische aandoening kan uitstralen over anderen, met wie wij ons homogeen gevoelen of met wie wij tot eenzelfde groep behooren. Wordt de leerling eener klasse gehoond of berispt, dan zullen zijn medeleerlingen dikwijls ook zichzelven daardoor

min of meer getroffen voelen. Zoo is het ook mogelijk dat een eenigszins gevoelig persoon gaat blozen om iets dat niet direct hemzelven aangaat maar iemand uit het gezelschap waarin hij verkeert, uit de familie waartoe hij behoort, of uit de sociale groep waarvan hij deel uitmaakt.

Ten slotte blijft de vraag, welke *moreele* beteekenis aan het blozen is toe te kennen. Wij zagen reeds, dat de psychische keerzijde van het physisch verschijnsel gelegen is in zekere schaamte en dat die schaamte geenszins noodwendig een *prijzenswaardig* karakter behoeft te dragen. De schaamte toch is hoegenaamd niet altijd een uitvloeisel van het moreel geweten ; zij kan evengoed voortspruiten uit een onedele vrees voor het oordeel van anderen, als uit berouw over misdraging. Zoo bezit ook de blos slechts een symptomatische waarde zonder nog op een beslist moreel of immoreel karakter der oorzaken te duiden. Blozen b.v. wijst hoegenaamd niet op lafheid : het is zeer wel mogelijk dat een persoon, b.v. een militair, in gezelschap zich verlegen voordoet en tot blozen geneigd is, en toch in andere omgeving en onder andere omstandigheden, b.v. bij het waarnemen van zijn beroepsplichten, den grootsten moed ten toon spreidt. Het is trouwens altijd zeer gevaarlijk om te spoedig op het uiterlijk af te gaan en daarnaar iemands persoonlijkheid te beoordeelen : vele daden b.v. van dapperheid worden niet uit moed maar veeleer uit angst bedreven, en zijn wèl te onderscheiden van oogenschijnlijk soortgelijke, die voortvloeien uit eene phlegmatieke doodsverachting.

Zoo bewijst op zichzelf het blozen nog niets bepaalds omtrent de kwaliteit van het karakter ; het toont alleen zekere gevoeligheid voor het oordeel van anderen. Slechts pedante en met zichzelf hoogelijk ingenomen menschen, overtuigd als zij zijn van eigen voortreffelijkheid, zijn grootendeels gevrijwaard voor blozen en gaan daartoe wellicht alleen over indien zij in zekere veinzerij ontmaskerd worden. Het is dan ook zeker niet als een *gunstig* teeken zonder

meer aan te merken, indien een persoon, vooral wanneer hij nog jong is, onder geen enkele omstandigheid bloost; dit toch toont eene groote mate van onverschilligheid omtrent het oordeel van anderen, die geenszins altijd gerechtigd is of blijk geeft van zelfstandigheid. Vandaar dat een Spaansch spreekwoord luidt: „Hoe kan hij vertrouwd worden, die nimmer vermag te blozen." Vooral bij jonge meisjes is het blozen verre van te misprijzen. Zeer zeker kan het toonen dat de gedachten bezig zijn met minder wenschelijke aangelegenheden, maar het kan evenzeer blijk geven van eene schaamte die de schoonheid van karakter allerminst vermindert; en daarom ook is het, dat de blos veelal niet slechts haar uiterlijk schoon maar ook de aantrekkelijkheid van haar persoon verhoogt. Alles hangt dus ook hier af van de redenen waarom gebloosd wordt, welke zeer verscheiden kunnen zijn en die men eerst dient te kennen alvorens de zedelijke waarde der schaamte, die aan den blos ten grondslag ligt, juist te kunnen beoordeelen.

HOLLANDSCH TEGEN FRANSCH

DOOR

Dr. J. M. FRAENKEL.

Prof. Salverda de Grave verslaat met één klap Bolland's bewering of boutade dat het Fransch niet en het Nederlandsch bij uitstek geschikt is om als voertuig der wijsgeerige gedachte te dienen; zijn korte keuring en afkeuring ware gepast, als Bolland inderdaad bedoelde het Fransch te kenmerken als in 't geheel minderwaardig — waartegen Bolland uitdrukkelijk opkomt; op dit punt is de overwinning behaald, daar de tegenpartij niet strijdt. Op het punt waar 't geliefde Fransch in gevaar komt zou, dunkt mij, een sterkere verdediging, althans een dieper besef van den opzet des vijands gewenscht zijn geweest dan in het zeer korte betoog in „de Gids" uitkomt; zóó gemakkelijk is de zaak toch niet, zóó vlug beslist de philoloog toch niet, zóó zeer ongelijk heeft de philosoof toch niet.

Het zij mijn taak om dit diepere besef nog eens aan den Gids-schrijver ter overweging voor te leggen.

De taal is om te beginnen en op zijn minst genomen iets natuurlijks en in zoover is Kaffertaal en kindertaal en negerengelsch allemaal taal en verschilt de eene taal van de andere objectief genomen niet; ieder volk bemint zijn eigen spraak en noemt den nabuur onwelluidend en onnoozel. En in zooverre het er om te doen is naar de

geldende behoefte voor beschaafden en „barbaren" met weinig kans op misverstand voorwerpen aan te duiden, behoeften kenbaar te maken, omstandigheden mede te deelen, eenvoudige gedachten zelfs van algemeene strekking over te dragen, kortom in dagelijksch gebruik, voldoen alle talen voor hen die ze spreken. Maar die natuurlijkheid — al maken de taalgeleerden van onzen tijd daarvan bij voorkeur werk, omdat registreeren van kindergekeuvel en spraakfouten makkelijker werkt dan de taal als iets redelijks op te vatten en uit te leggen — is niet het laatste ; het eigenlijke is het geestelijke, dat van het begin af in elke taal geldt en dat menschentaal van vogeltjilpen onderscheidt. Ten opzichte dáárvan staan de talen evenmin op dezelfde hoogte als de menschen, al heeft wel iedere taal en ieder mensch iets bizonders. Het geestelijke in de taal stelt zich niet tevreden met woorden als etiketten op fleschjes, waarvan men alleen door het etiket den inhoud *meent* te kennen, terwijl de ontvanger ze in 't vertrouwen op het etiket geloovig aanneemt. Daarom verzet de geest zich tegen het gebruik van vreemde woorden, die uitteraard niets dan etiketten zijn ; de geest vertaalt ze (rijwiel), speelt er mee (aalmoes, scheurbuik, zondvloed), maakt er iets van dat althans in klank bij de eigen taal past (fiets). Hij wil méér dan onderscheiding alleen met etiketten, hij gaat uit op samenhang en verband, hij maakt niet alleen de taal maar de taal maakt ook hém.

Het is op deze gedachtenhoogte dat de bewering van Prof. Bolland wil beoordeeld worden. 't Is waar, woorden zijn werktuigen van het denken en „a clever workman never quarrels with his tools", maar voor het product is toch allerminst de fijnheid van het werktuig onverschillig en een fijner werktuig maakt mogelijk te doen waaraan een grover zelfs niet doen denken. En het werktuig is zelf ook iets. Het woord, product van de gedachte, leidt vanzelf tot verder denken, mits het doorzichtig en vloeibaar blijft en niet versteent tot een willekeurige bepaaldheid. Daartoe moet het in alle

leden tot de eigen taal behooren, zich voegen in het verband om van verband bewust te doen worden; zoodra het woord een term wordt, is het leven er uit en houdt het op iets te leeren; en zoodra de woorden van het abstracte denken in een taal verwijderd zijn van het betrekkelijk gering aantal woorden waarmee het dagelijksch gebruik volstaat, gelden de eerste (de zoogenaamde geleerde woorden) uitsluitend als termen.

'^t^ Is waar, wat Prof. SALVERDA zegt, dat BOLLAND's waardeering van het Hollandsch niet af te scheiden is van de omstandigheid dat zijn denken buiten het Hollandsch niet gedijd zou zijn; zooals BOLLAND in de taal nieuwe waarden heeft geschapen (bijv. met woorden als „zielig'', samenstellingen met „zelf-'', woordwisseling, synonieme verbindng van tegenstellingen „hooger of dieper'' enz.) heeft de taal BOLLAND mogelijk gemaakt. Want wat het Fransch heeft in de geringste mate, het Engelsch iets meer, het Duitsch in hooge mate, dat heeft het Hollandsch in de hoogste mate — de reeds voor het alledaagsche bewustzijn geldende doorzichtigheid der woorddeelen; en BOLLAND's denken begint bij het dagelijksche en breidt het uit, vooruitgaande met elke vervanging van een vreemd woord door een Hollandsch — want daarmee wordt een term gemaakt tot een levend woord, het alleen gevoelde, betrekkelijk nog geestelooze, gemaakt tot het geestelijke, dat het andere en daardoor zichzelf begrijpt. Zoo wanneer BOLLAND „psychisch monisme'' vertaalt tot „alzieligheidsleer'' dan blijkt bij nadenken dat het psychisch monisme nog niet *de* Leer, het geestelijke is, want het geestelijke is niet op zichzelf gesteld, blijft niet bij het abstracte ééne staan, maar vindt zich in al het andere. En dan niet uitsluitend of eigenlijk in het psychische, want het zielige als het bijzondere, toevallige is nog niet het alomgeldende ware en de studie van de bijzondere menschenziel met hare vermogens en gebreken omvat niet eens bijv. het wiskundige, laat staan dat zij de geheele waarheid zou mogen heeten. En daarbij doet de studie der etymologie, die Prof. SALVERDA meent „te

moeten vergeten om een term in zijn waarheid te voelen" dubbel dienst; vooreerst geeft zij uit de geschiedenis van het woord inzicht in de ontwikkeling en de overgang der beteekenissen — Prof. Salverda verwerpt toch niet de Semantiek? — en ten tweede rechtvaardigt zij wetenschappelijk het verband dat volgens de rede het eene woord met het andere heeft.

Daar het nu in de wijsheid er niet om gaat de enkele voorwerpen, handelingen, feiten met zoo weinig mogelijk kans op dubbelzinnigheid aan te duiden of te benoemen, maar om de zelfontwikkeling van het begrip dat vooruitkomt met dubbel- en veelzinnigheid, met veeleenigheid van zin, en stilstaat met abstracte teekens — „wo das Rechnen anfängt hört das verstehen auf" Schopenhauer I pag. 77 ed. Frauenstädt — zoo is geenszins de taal die in zijn voortgang het meest gaat lijken op een nog zoo volledige a b c telegraafcode het meest geschikt voor wijsheid, maar veeleer die, welke den spreker tot denker maakt die niet als 't gewone volk *meent* wat hij zegt, maar door het woord zelf alzijdig bewust wordt van de gedachte en dus *weet* wat hij zegt. In de scherpe onderscheidingen van het verstand hebben de moderne talen vóór op de oude bijv. het Fransch op het Grieksch, waarin vele woorden nog niet gedifferentieerd zijn; zoo zal men voor 't eene woord ἑκούσιος naar omstandigheden zeggen à volonté, arbitraire, exprès enz. Maar niets verhindert andere moderne talen èn die scherpe onderscheidingen te maken èn de oorspronkelijke vloeibaarheid der woorden te handhaven, zooals 't Hollandsch, en die talen staan hooger voor den geest.

Dat nu de Romaansche talen, al leenen zij zich zeer goed tot eenzijdige wetenschappelijkheid, in hun huisraad bij de Germaansche achterstaan voor de hoogere eischen van den geest, zal ook Prof. Salverda zelf niet ontkennen en 't laat zich aantoonen uit de voorbeelden die hijzelf geeft. Uit „ballotage" „dépayser" „tutoyer" kan men iets (niet veel) leeren; maar wat zeggen den Franschman woorden als „impressionisme" „mémoriser", „objec-

tivité", „spécialité", daar hij de grondwoorden in zijn taal niet terugvindt? Even weinig als voor ons begrip de term „objectiviteit" zegt, terwijl „voorwerpelijkheid" dat trouwens slechts lettervertaling is, althans in het voorzetsel iets leert. Er is misschien een gevaar voor den jeugdigen, niet geheel toerekenbaren geest in het etymologiseeren van „assiéger", „behangsel", „ouderling," leden van de familiegroepen als „mak, makelaar, maken" gaan wel hun eigen weg en „deugd" moge in de samenleving niet volstrekt „deugen" — maar dat alles leert iets meer dan een Franschman uit cimetière verneemt; dat alles *doet denken* — en dat is het wat Prof. BOLLAND zeggen wou en wat hij, ondanks Prof. SALVERDA, zeggen blijft.

Utrecht, Juni.

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

I.

Het waarheidsbegrip bij ZIEHEN.

Wanneer wij over ZIEHEN's waarheidsbegrip willen oordeelen, kunnen we — zooals uit onze uiteenzetting zal blijken — er niet mee volstaan de *theoretische* beschouwingen aangaande dit begrip, welke in de „PSYCHOPHYSIOLOGISCHE ERKENNTNISTHEORIE" worden gegeven, nader in het oog te vatten. Wij moeten rekening houden met de geheele wijze van werken.

Aan onze beoordeeling zal een samenvatting van genoemd werk [1]) voorafgaan, waarin het essentieele zoo objectief mogelijk wordt weergegeven. In het eerste hoofdstuk zullen we ons dus geheel van critiek onthouden, en ons bepalen tot het geven van een referaat. Willen we echter van het divinatievermogen van den lezer, die ZIEHEN's werk niet kent, — en voor hem is dit eerste gedeelte geschreven — niet te veel vergen, dan is transpositie van de soms lastige terminologie in meer verstaanbare woorden van tijd tot tijd zeer gewenscht. Deze zullen we als commentaar tusschen haakjes [] aan het betoog toevoegen.

Daarna zullen we ons, in een tweede hoofdstuk, rekenschap geven van het waarheidsbegrip, dat de schrijver geeft, en hetwelk hij in zijn denken vooronderstelt.

***

---

1) Dr. THEODOR ZIEHEN, Psychophysiologische Erkenntnistheorie, Zweite Auflage 1907.

I.

Referaat.

Wij hebben slechts *gewaarwordingen* en de herinneringsbeelden daarvan, *voorstellingen*. Beide zijn werkelijk, oorspronkelijk gegeven.

Verder treffen we in ons bewustzijn aan *groepvoorstellingen*, afgeleide voorstellingen, ontstaan uit de voorstellingen van verschillende gewaarwordingen. Doen deze groepvoorstellingen zich voor, dan zijn ze even werkelijk als de gewaarwordingen en de enkelvoudige herinneringsvoorstellingen, maar ze moeten (müssen) zich in ons bewustzijn niet voordoen zooals de laatstgenoemden. Zij zijn niet *oorspronkelijk* gegeven, niet noodzakelijk.

***

Tot de groepvoorstellingen behooren de *betrekkingsvoorstellingen*, en onder deze is de voornaamste *die der causaliteit*, n.l. die van *een dikwijls op gelijke wijze terugkeerende continuë verandering.* Geisoleerde veranderingen (van a in a′) komen niet voor, we vinden uitsluitend a + b + c...... veranderd in a′ + b′ + c′...... Door het steeds gelijk afloopen van deze formule komen we tot de causaliteitswet.

Deze wet (gelijke oorzaken gelijke werkingen) is echter niet een wet voor onze gewaarwordingen.

***

De causaliteitswet is een wet voor bepaalde *voorstellingen*, welke we voor onze gewaarwordingen hebben *gesubstitueerd.*

Dit substitueeren heeft plaats :

1°. door omvorming van het herinneringsbeeld der oorspronkelijke- of objectgewaarwording. [De chemicus vervangt de voorstelling *water* door de formule $H_2 O$]

2°. door reconstructie van een gewaarwording passende

bij dat omgevormde herinneringsbeeld. [Tusschen de *voorstelling* H_2O en een andere realiteit moet een dergelijke relatie zijn als tusschen een herinneringsvoorstelling en de waarneming, waarop deze betrekking heeft. Die andere realiteit is *niet gegeven,* zij moet geconstrueerd worden. De aard der relatie maakt het duidelijk, waarom ZIEHEN van *re*constructie spreekt.]

3°. door laatstgenoemde gewaarwording de plaats van de oorspronkelijke te doen innemen.

Deze, in de plaats gestelde, gewaarwording wordt niet beleefd, zij is een voorgestelde gewaarwording, een fantasievoorstelling.

***

Welke bestanddeelen van onze gewaarwordingen worden *geëlimineerd*, wanneer we deze substitutie uitvoeren?

De eerste noodzakelijke eliminatie is die onzer *bewegingsgewaarwordingen.* Gewaarwordingen kunnen geanalyseerd worden in een plaats- of bewegingsgewaarwording en een rest. [De wijze, waarop ik een cubus zie, is afhankelijk van de plaats, die ik inneem.] De bewegingsgewaarwordingen, welke moeten worden geisoleerd en geëlimineerd, zijn componenten van al onze waarnemingen ; zij zijn niet onbewuste psychische processen. De rest, de overblijvende gewaarwording, is nooit zuiver als gewaarwording gegeven. [Ik neem, m.a.w., een cubus, mijn studeerkamer, altijd van uit een zeker punt waar.]

Hebben we aldus, door het uitschakelen van onze bewegingsgewaarwordingen, reeds een deel van den invloed, welke onze psychophysiologische organisatie op onze gewaarwordingen heeft, geëlimineerd, we zullen verder moeten gaan op den ingeslagen weg en den invloed van ons *sensorisch zenuwstelsel* verwijderen. Het sensorisch zenuwstelsel, deze groep van gewaarwordingen (van welke de tast- en gezichtsgewaarwordingen de voornaamste zijn) kunnen we kort *ν-gewaarwordingen*

noemen. [Voor Ziehen is het centrale zenuwstelsel — voorloopig — niets anders dan een groep van *oorspronkelijke gewaarwordingen.* Men herinnere zich het „Alles, was ist oder gegeben ist, ist entweder Empfindung oder Vorstellung", bepale zich dus tot de gezichts- en tastgewaarwording. Van een „ding", dat waargenomen wordt, en waarop de waarneming betrekking zou hebben, is geen sprake.]

De ervaring leert ons, dat de qualiteit der oorspronkelijke- of objectgewaarwording afhankelijk is van de qualiteit dezer ν-gewaarwordingen. De objectgewaarwording is derhalve niet slechts afhankelijk van voorafgaande objectgewaarwordingen, maar ook van de coëxistente ν-gewaarwordingen. [De vlam van den lucifer is niet alleen afhankelijk van het voorafgaand ontsteken van den lucifer, maar ook van mijn oog, mijn gezichtszenuw, enz.. Wanneer het oog ernstig beschadigd is, zien we niets; wanneer het oog ziek is, zien we de dingen anders dan vroeger.]

Het elimineeren der ν-gewaarwordingen is veel moeilijker dan dat der bewegingsgewaarwordingen, omdat coëxistentie van de objectgewaarwording en de ν-gewaarwordingen zeer zelden bij ons werkelijk voorkomt, terwijl we wel coëxistentie van de objectgewaarwording en de bewegingsgewaarwordingen hadden. [Wij hebben niet tegelijk een gezichtswaarneming en de waarneming van ons oog, onze gezichtszenuw, enz., maar wel zijn we, wanneer we bijv. een cubus zien, ons tegelijk bewust van de plaats, die we innemen.]

Geven we ons rekenschap van de casuspositie, dan kunnen we het volgende vaststellen:

1°. Coëxistent — zooals we gezien hebben — met een objectgewaarwording zijn, bij de noodige adaptatie der zintuigen, de ν-gewaarwordingen. [Tegelijk met bijv., de waarneming rood zouden we, onder gunstige omstandigheden, waarnemingen kunnen hebben van ons zenuwstelsel.]

Tusschen de objectgewaarwordingen en de ν-gewaarwordingen is behalve deze betrekking nog een dubbele :

2°. De ν-gewaarwordingen zijn afhankelijk van de objectgewaarwording. [Tegelijk met het zich voordoen van de waarneming rood is *verandering* in het zenuwstelsel vast te stellen.] Deze afhankelijkheid is een causale, de verandering der ν-gewaarwordingen heeft plaats volgens — wat ZIEHEN noemt — de KAUSALFORMEL. [1])

3°. De objectgewaarwording is afhankelijk van de coëxistente ν-gewaarwordingen. Bleef de onder 2° genoemde verandering in het zenuwstelsel uit, dan zou zich de objectgewaarwording [de waarneming rood] niet voordoen. Uit de ervaring blijkt, dat deze afhankelijkheid niet een causale is, daar de verandering niet in ruimte en tijd plaats heeft. Zij is niet-ruimtelijk en gelijktijdig. Deze afhankelijkheid — tusschen verandering in mijn centraal zenuwstelsel eenerzijds, en verandering in mijn gewaarwordingen anderzijds — moet door haar niet-tijdelijk en niet-ruimtelijk karakter onderscheiden worden van die volgens de Kausalformel. Zij heeft plaats volgens de PARALLELFORMEL.

Om nu tot een algemeene wettelijkheidsvoorstelling volgens de Kausalformel te kunnen komen, moeten de veranderingen, niet alleen die afhankelijk zijn van de bewegingsgewaarwordingen, maar ook die in den zin van de Parallelformel afhankelijk zijn van de ν-gewaarwordingen, worden geëlimineerd.

De oorspronkelijk gegeven objectgewaarwordingen

---

1) Voorloopig is het moeilijk deze oorzakelijke verhouding minder vaag te beschrijven. De lezer doet het best zijn opmerkzaamheid in de eerste plaats te richten op het *gevolg*, op de verandering in het centrale zenuwstelsel. De objectgewaarwording, de waarneming rood bijv., mag echter niet als oorzaak worden beschouwd. Het zal aanstonds blijken wat door ZIEHEN als oorzaak wordt voorgesteld.

zullen dus op de bovenomschreven wijze (blz. 319) vervangen moeten worden door voorgestelde gewaarwordingen.

Een objectgewaarwording kunnen we analyseeren in een voorgestelde gewaarwording (gewaarwording passende bij het omgevormde herinneringsbeeld) en een rest. Deze voorgestelde gewaarwording noemen we het *reductiebestanddeel der (object)gewaarwording* of *gereduceerde gewaarwording.* De rest is veroorzaakt door de ν-gewaarwordingen — kunnen we voorloopig zeggen —, door het veranderde zenuwstelsel.

De gewaarwording van het — door de objectgewaarwording veranderde [1]) — zenuwstelsel, de ν-gewaarwordingen derhalve, kunnen we op dezelfde wijze analyseeren in de gereduceerde gewaarwordingen (het reductie bestanddeel der ν-gewaarwordingen) en een rest.

De beide groepen van gereduceerde gewaarwordingen staan in het wettelijk verband der Kausalformel. [Dat, wat de oorzaak is van mijn gewaarwording rood, dit roode behangsel bijv., werkt oorzakelijk in op dat, wat ik kan zien, tasten,als mijn oog, mijn sensorische zenuwen, mijn grijze hersenmassa.] De terugwerking van de gereduceerde ν-gewaarwordingen op het reductiebestanddeel der objectgewaarwording blijkt uit ervaring zoo gering, dat ze van geen belang is. [Weer populair uitgedrukt: het roode behangsel werkt in op mijn sensorisch zenuwstelsel, maar van een omgekeerde werking, van een werking van mijn sensorisch zenuwstelsel op het behangsel, is niets te bespeuren.]

Wij hadden gezien, dat de objectgewaarwording afhankelijk is van de ν-gewaarwordingen (Parallelformel). De gereduceerde objectgewaarwording is dat niet meer. Datgene, wat van de objectgewaarwording

1) De objectgewaarwording mag niet, zooals reeds is opgemerkt, als oorzaak worden beschouwd. Wenscht de lezer echter niet, even vooruitloopend op het betoog, al dadelijk den onjuisten term te vervangen door „*reducticbestanddeel* der objectgewaarwording", dan richte hij zijn opmerkzaamheid op het centrale zenuwstelsel, voorzoover dit bij waarneming verandering ondergaat.

bij deze reductie overblijft, de rest, is — zooals we door ervaring weten — afhankelijk van de ν-gewaarwordingen, en wel van de gereduceerde ν-gewaarwordingen. [Wanneer we ook deze oordeelen weer in de taal van het dagelijksch leven en meer concreet uitdrukken, komen we tot de volgende transpositie. De *waarneming* van het roode behangsel is afhankelijk van mijn gezichtszenuw, mijn centraal zenuwstelsel. *Het roode behangsel zelf* — of, minder naïef, dat, waarop de waarneming „rood behangsel" betrekking heeft — is echter van mijn sensorisch zenuwstelsel onafhankelijk. Maar de waarnemingen zelve blijven afhankelijk van onze respectievelijke zenuwstelsels ; en ook nu weer : *niet* van de *waarneming* dier zenuwstelsels, maar van dat, waarop die waarneming betrekking heeft.]

Willen we de wereld zien onder het gezichtspunt der Kausalformel, willen we een causale wereldbeschouwing, dan krijgen we aldus een rest, waarmee verder niets te beginnen is : de afhankelijkheid tusschen „de rest der gereduceerde objectgewaarwording" en „het reductiebestanddeel der ν-gewaarwordingen" (blz. 322 sub 3°) schijnt zich in 't geheel niet te voegen naar een causale wet. Wij moeten dus een *binomie* constateeren, en dit ligt voor de hand : ik kan niet verlangen, dat wetten, die ik door en na elimineeren gekregen heb, voor de geëlimineerde veranderingen zullen gelden. [Deze binomie verbiedt ons dus — om het weer met ons voorbeeld te illustreeren — te vragen naar causalen samenhang tusschen dat, waarop onze waarneming „rood behangsel" betrekking heeft, en die waarneming zelve. Is onze gemeenschappelijke, maar niet direct beleefde wereld object van onderzoek, dan mogen we vragen naar causaliteit ; de relatie tusschen die gemeenschappelijke wereld en onzen individueelen bewustzijnsinhoud is echter niet een oorzakelijke.]

Wanneer geen zenuwstelsels bestonden, dan zouden de gereduceerde objectgewaarwordingen toch als zoo-

danig bewust zijn; echter natuurlijk niet in ons individueel bewustzijn. De gereduceerde gewaarwordingen zijn *gewaarwordingen;* niet-psychische voorwerpen bestaan niet.

De eerste der drie door de populaire en natuurwetenschappelijke reducties tot stand gekomene voorstellingsgroepen, n.l. die der reductievoorstellingen van buiten ons zijnde voorwerpen (äusserer Objekte), houdt geen stand.

De reductievoorstellingen van het eigen ik hebben voor ons de beteekenis van reductiebestanddeel der ν-gewaarwordingen; die van andere ikken den zin van gereduceerde bestanddeelen der andere ν-groepen. Immers, wanneer ik de gereduceerde gewaarwordingen van mijn eigen ν-groep als mijn „ik" aanduid, kan ik ook in denzelfden zin de overige ν-groepen „ikken" noemen. Het reductiebestanddeel der objectgewaarwording verandert zich derhalve in evenveel objectgewaarwordingen als er ν-groepen zijn, van welke dat reductiebestanddeel een terugwerking ondervindt in den zin der Parallelformel (*individualisatie, het inverse proces van reductie*).

Welke eigenschappen worden nu aan deze gereduceerde gewaarwordingen toegekend? Het reductieproces is een historisch proces: tegenwoordig kan ieder objectgewaarwording nog niet worden onderscheiden in de gereduceerde objectgewaarwording en het ν-bestanddeel.

Wat de reductie der *qualiteit* betreft, zal het eindresultaat waarschijnlijk zijn, dat ieder proces in de zoogenaamde buitenwereld een verandering in ordening van energie in ruimte en tijd zal zijn. Voorloopig moeten we nog qualitatief verschillende energievormen aannemen.

De *intensiteit* is voor een deel reductiebestanddeel. Aan de gereduceerde gewaarwordingen moeten verder ruimtelijke en tijdelijke eigenschappen worden toegekend, terwijl haar een gevoelstoon wordt ontzegd.

Derhalve: het reductiebestanddeel der gewaarwordingen bestaat uit ruimtelijk- en tijdelijk geordend

qualiteiten van bepaalde intensiteit. Deze qualiteiten van bepaalde intensiteit kunnen worden teruggevoerd tot ruimtelijke-tijdelijke betrekkingen, tot bewegingen. Voorloopig is aan deze bewegingen nog een derde factor, de energie in verschillende vormen, toe te voegen.

Deze beweging en energie is nog altijd gewaarwording : in het begrip „gewaarwording" ligt niets wat met deze begrippen in strijd zou zijn.

***

[Voor het *herinneringsbeeld* neemt Ziehen een *tweeledige* betrekking aan.

We hebben gezien, hoe het reductiebestanddeel der objectgewaarwording op causale wijze inwerkt op het centrale zenuwstelsel ; en hoe met deze verandering in het centrale zenuwstelsel de objectgewaarwording zelf functioneel verbonden is (Parallelformel). De physiologische verandering plant zich nu voort : ook andere deelen van het centrale zenuwstelsel ondergaan veranderingen. Met deze laatste veranderingen zijn de herinneringsvoorstellingen functioneel verbonden (Parallelformel). Dit is de eene betrekking.

De andere is de door common sense algemeen erkende : het herinneringsbeeld van een waarneming is van de waarneming zelf afhankelijk.]

Ziehen oordeelt, dat we deze dubbele ontstaanswijze zonder meer te aanvaarden hebben, en formuleert haar aldus :

1*a*. het reductiebestanddeel der objectgewaarwording werkt in op gereduceerde ν-gewaarwordingen (voor zoover die te maken hebben met de objectgewaarwording), en deze weer op andere gereduceerde ν-gewaarwordingen (voor zoover die te maken hebben met de herinneringsvoorstelling). (Kausalformel).

1*b*. de laatstgenoemde gereduceerde ν-gewaarwordingen staan in verband met de herinneringsvoorstelling. (Parallelformel).

2. de objectgewaarwording brengt de herinneringsvoorstelling te weeg. (Abstractionsformel [1]).

Voor zoover *de samengestelde voorstelling* correspondeert met een ruimtelijke of tijdelijke continuë samenstelling der waarneming, behoeven we er niet verder op in te gaan. Verklaring is noodig voor de uit partieele voorstellingen samengestelde voorstelling.

We kunnen ons de ontstaanswijze der *algemeene voorstellingen* op dezelfde wijze denken als die der herinneringsvoorstellingen; alleen, de op de herinneringsvoorstelling betrekking hebbende gereduceerde ν-gewaarwordingen werken nu opnieuw door volgens de Kausalformel op andere reductiebestanddeelen der ν-gewaarwordingen, welke we gewoonlijk associatiebanen noemen (1*a*.). Tusschen verandering in deze associatiebanen en de algemeene voorstelling is nu weer een afhankelijkheid volgens de Parallelformel (1*b*.). En vervolgens — want ook hier is een dubbele ontstaanswijze — ontstaat de algemeene voorstelling volgens de Abstractionsformel uit gelijksoortige waarnemingen (2).

Een verklaring voor dit abstraheeren is er niet.

De *betrekkingsvoorstellingen* ontstaan op analoge wijze. *Fantasievoorstellingen* zijn altijd samengesteld, en haar samenstelling correspondeert niet met een in de waarneming gegeven groep van gewaarwordingen. Is er bij *illusie* nog een zekere gereduceerde objectgewaarwording, bij *hallucinatie* ontbreekt deze geheel. Dan is de waarneming uitsluitend parallel met het reductiebestanddeel der ν-gewaarwordingen, dat te maken heeft met herinneringsvoorstellingen. *Voorstellingen van voorstellingen* bestaan niet. Gewaarwording zonder een zich tegelijk voordoen van voorstellingen komt, bij volwassenen althans, niet voor. De eigenaardige kenmerken van een *oordeelsassociatie* zijn gelegen in een

1) De Abstractionsformel verschilt van de Kausalformel door het ontbreken der ruimtelijke betrekking; zij verschilt van de Parallelformel door de successie van de op elkaar betrekking hebbende elementen.

bepaalde betrekking van de ruimtelijk-tijdelijke individueele coëfficienten van de in het oordeel voorkomende voorstellingen. Een bijzondere oordeelsfunctie bestaat niet. Om het doel der kennisleer te bereiken, maken we gebruik van oordeelen, maar deze vorm is betrekkelijk zonder belang.

Doel der kennisleer is het vormen van reductievoorstellingen, welke met de oorspronkelijke gewaarwordingen overeenstemmen. Deze overeenstemming, de vervulling van „de verwachtingen voor de toekomst" (προλήψεις) verbonden met dat reductiebestanddeel, blijft het eenig criterium.

Onze reductievoorstellingen zijn altijd slechts — en dit slechts in het beste geval — „richtig" voor de tot nu toe beleefde gewaarwordingen.

Het eerste criterium voor de „Richtigkeit" der reductievoorstellingen bestaat hierin, dat ze niet in contradictie mogen zijn met onze gewaarwordingen.

Het tweede, dat slechts gewaarwordingen het fundament voor de vorming van reductievoorstellingen kunnen zijn.

Het derde, dat de reductievoorstellingen algemeen moeten zijn; alle gewaarwordingen moeten vertegenwoordigd zijn.

De reductie moet zoo plaats hebben, dat de causale wettelijkheid zoo algemeen mogelijk doorgaat, en een zoodanig gevolg der reductie moet als mogelijk vooropgesteld worden. [1])

Wat wordt er echter van het geëlimineerde? Een binomie is niet te ontgaan. Een regulatief princiep voor het reduceeren in de kennisleer is, dat dit zóó moet plaats hebben, dat in plaats van de *partieele* gelijksoortigheid der oorspronkelijke gewaarwordingen en haar verandering [1]) een *algemeene* gelijksoortigheid in de

1) De causaliteitswet is niet een wet voor onze gewaarwordingen. Veranderingen in onze oorspronkelijke gewaarwordingen leiden slechts tot de *vooronderstelling* eener causale wettelijkheid. Men zie blz. 319.

plaats treedt (de gelijksoortige verandering volgens de Kausalformel), en zóó, dat de geëlimineerde bestanddeelen aan de reductiebestanddeelen wettelijk gecoördineerd zijn, dus eveneens onder algemeene wetten vallen (coördinatie volgens de Parallelform).

De gereduceerde gewaarwordingen zijn voorstellingen. Verloren gaat de zinnelijke levendigheid en de ruimtelijk-tijdelijke individueele coëfficienten.

Toevoegingen zijn er niet. Het regulatieve princiep — de vooronderstelling van een algemeene wettelijkheid — is slechts heuristisch. Deze algemeene wettelijkheid is een gevolg van onze reducties, zij bestaat — voor zoover zij bestaat — slechts voor onze gereduceerde gewaarwordingen. Toch is zij niet slechts een voortbrengsel van onze voorstellingsassociatie : wij scheppen de natuur niet, maar stellen haar voor.

II

Critiek.

Na lezing dezer samenvatting zullen zich aan den lezer allicht vele vragen voordoen, gelijk zich aan ons deze hebben voorgedaan bij de bestudeering der „Psychophysiologische Erkenntnistheorie." Bij de opsomming der betrekkingsvoorstellingen bijv. zien we niet in, hoe deze uit de zinnelijke waarneming afgeleid worden. Een andere vraag is : hoe kan Ziehen, nadat hij de bewegingsgewaarwordingen heeft geëlimineerd, ruimtelijke eigenschappen toekennen aan de gereduceerde gewaarwordingen. En zoo wordt er meer gezegd, dat niet zoo dadelijk geaccepteerd kan worden, maar dat we zullen laten rusten. We zullen ons namelijk bepalen tot een nadere beschouwing van het waarheidsbegrip, zooals en voor zoover de schrijver dat geeft, en zooals we dat zullen moeten opmaken uit de wijze, waarop hij zijn kennisleer opbouwt.

***

Wat is voor ZIEHEN de werkelijkheid waartoe hij ten slotte komt? Die der gereduceerde gewaarwordingen. Vele uitlatingen geven ons het recht hier van *werkelijkheid* te spreken: „ook wanneer geen zenuwstelsels bestonden, zouden de gereduceerde gewaarwordingen toch als zoodanig bewust zijn, echter natuurlijk niet in ons individueel bewustzijn." Lezen we wat al dadelijk in het begin gezegd wordt over het substitueeren (blz. 319), en wat ten slotte wordt meegedeeld over de natuur, die we niet scheppen, maar voorstellen, dan worden we in onze meening nog versterkt, en moeten oordeelen, dat ZIEHEN komt tot een werkelijkheid, welke niet direct door ons wordt beleefd, maar die ons in voorstellingen gegeven is, gelijk ook bijv. een vroegere waarneming ons nog slechts indirect gegeven is in de herinneringsvoorstelling.

Deze werkelijkheid is, juist door het *indirect* gegeven zijn, voor ons *transcendent:* de gereduceerde gewaarwordingen zijn *in ons individueel bewustzijn* — in ons werkelijk bewustzijn met zijn oorspronkelijke gewaarwordingen en voorstellingen derhalve — *niet* bewust. Wij denken er niet aan den schrijver te verwijten toch weer te vervallen in de aanname van buiten ons zijnde voorwerpen in den populairen en natuurwetenschappelijken zin, en we willen hem het niet bestaan van nietpsychische werkelijkheden gaarne toegeven. Alleen zij er op gewezen, dat de realiteit der gereduceerde gewaarwordingen niet direct bewust is. Wordt dan toch een zoodanige realiteit aangenomen, dan kunnen we dat slechts doen door voorstellingen, welke vertegenwoordigen. Dergelijke voorstellingen worden als *waar* beleefd, immers den inhoud der voorstelling beschouwen we als overeenstemmend met dien van de ons niet gegeven gewaarwording. En van dit waarheidsbegrip — adaequatio rei et intellectus, overeenstemming van het reductiebestanddeel der gewaarwording met het omgevormde herinneringsbeeld — maakt ZIEHEN gebruik. Hij staat zoo weinig sceptisch tegenover het postulaat

der ware voorstelling, dat hij niet slechts spreekt van de realiteit der gereduceerde gewaarwordingen, maar ook over haar qualiteiten. Hij verwijdert zich zelfs zoover van het agnosticisme, dat hij aan het reductiebestanddeel zekere qualiteiten (die van den gevoelstoon) meent te kunnen ontzeggen.

Ziehen komt dus onzes inziens tot een transcendente wereld. Maar zou hij deze gereduceerde gewaarwordingen niet kunnen beschouwen als onderbewuste gewaarwordingen, behoorende tot zijn eigen ik ?

Voor hem zou deze kwestie spoedig in ontkennenden zin zijn opgelost : onbewuste psychische processen worden niet aangenomen. Maar wij kunnen ons de vraag stellen. Ook ons antwoord moet echter ontkennend luiden. Individualisatie in vele „ikken" wordt aangenomen : het reductiebestanddeel der objectgewaarwording verandert zich in evenveel gewaarwordingen als er ν-groepen zijn. Behalve het transcendente reductiebestanddeel van mijn eigen oorspronkelijke gewaarwordingen heb ik dus te denken *het bestaan van andere oorspronkelijke gewaarwordingen*, welke mij niet bewust zijn. Het reductiebestanddeel dezer, in verschillende individuen bewuste, gewaarwordingen vormt een gemeenschappelijke wereld, voor een ieder onzer in gelijken zin transcendent.

Het waarheidsbegrip, dat we kunnen opmaken uit deze beschouwingen verschilt niet van het onze. Behalve gewaarwordingen, welke we direct beleven, treffen we in ons bewustzijn voorstellingen aan, welke verwijzen naar een werkelijkheid, overeenstemmend met den inhoud dier voorstellingen. Dergelijke voorstellingen noemen we in dien zin waar.

***

Hoewel we bovenstaande beschrijving beschouwen als een weergave van Ziehen's meening, willen we niet

ontkennen, dat men, na lezing van zijn werk, ook tot geheel andere gevolgtrekkingen aangaande zijn bedoeling kan komen.

Waarom verlaat ZIEHEN de gegeven wereld van oorspronkelijke gewaarwordingen en herinneringsbeelden ? In de opeenvolging zijner gewaarwordingen vindt hij iets, dat hem voert tot de *vooronderstelling* van een algemeene wettelijkheid. Vooronderstelling : „de causaliteitswet is niet een wet van onze gewaarwordingen". De causaliteitswet is verder voor hem een betrekkingsvoorstelling, d.w.z. een groepvoorstelling, die als zoodanig wel even werkelijk is als de gewaarwordingen en de enkelvoudige voorstellingen, maar die zich toch niet — zooàls de laatstgenoemden — in ons bewustzijn behoeft (müssen) voor te doen. De vooronderstelling van deze — als betrekkelijk toevallig aanwezig zijnd' gedachte — betrekkingsvoorstelling wordt nu tot regulatief principe verheven. Door dit princiep geleid, verlaten we onze werkelijke wereld van gewaarwordingen en voorstellingen om te komen in een wereld, waar die betrekkingsvoorstelling zoo algemeen mogelijk doorgaat, en we bereiken die wereld dan ook, een wereld van fantasievoorstellingen, zooals ze genoemd worden.

Waarlijk, wanneer we zien, door welk een zwak gefundeerd princiep we ons laten leiden — aan de betrekkelijk toevallig aanwezig zijnde betrekkingsvoorstelling wordt wel werkelijkheid toegekend, maar heeft ze dat niet gemeen met alle mogelijke fantasievoorstellingen ? —, en tot welk resultaat we komen, dan zijn we geneigd met den schrijver te vragen : „wozu dies Martern des Gehirns". Wij werken met een vooronderstelling, komen tot fantasievoorstellingen. Wanneer dit het laatste woord der kennisleer moet zijn, zijn we ver verwijderd van wat we steeds verbonden hebben met de begrippen waar en werkelijk.

***

Vergelijken we, wat het waarheidsbegrip aangaat,

deze beide beschouwingswijzen, welke zich aan ons opdringen, dan moeten we in de eerste plaats op dubbelzinnigheid wijzen, en vervolgens motiveeren, waarom we in de eerste opvatting de meer bedoelde hebben gezien.

Hoe de schrijver aan zijn Kausalformel komt, is voor ons op het oogenblik geen object van onderzoek. Geconstateerd kan worden, dat hij aan haar groote beteekenis toekent : de causaliteitswettelijkheid is niet slechts een gevolg, een voortbrengsel van onze voorstellingsassociatie ; zij *bestaat* voor onze gereduceerde gewaarwordingen ; wij scheppen — bij ons nadenken — de natuur niet, maar stellen haar slechts voor. Wat zegt dit ons anders, dan dat de causaliteitswet werkelijkheid is en haar voorstelling waar !

Met het causaliteitsprinciep wordt nu, — daar de gegeven werkelijkheid niet aan zijn eischen voldoet — vanuit de onmiddellijk gegeven werkelijkheid, vanuit de oorspronkelijke gewaarwordingen en herinneringsvoorstellingen derhalve, als premisse, een werkelijkheid geconstrueerd, die met deze eischen in overeenstemming is. Het resultaat is voor ons geconcludeerde werkelijkheid, welke we beleven in ware voorstellingen.

Maar deze ware voorstellingen zijn voor ZIEHEN fantasievoorstellingen !

Het is waar, dat hij dit woord gebruikt, maar gewoonlijk bepaalt hij zich er toe er met nadruk op te wijzen, dat het reductiebestanddeel der gewaarwordingen *voorstelling* is. Daar is niets tegen, een ieder zal wel willen erkennen, dat het grootste gedeelte der werkelijkheid, welke hij aanneemt, hem gegeven is in voorstellingen, en hij zal zelfs, deze plaatsende tegenover de veel levendiger en veel meer sprekende gewaarwordingen, kunnen zeggen : *slechts* in voorstellingen. Maar hij zal aldus niet te kennen willen geven, dat de voorstellingen en de betrokken werkelijkheid identiek zijn. En dit doet ZIEHEN — zeer dikwijls althans — ook niet. Hij spreekt

niet slechts van de *voorstellingen* der gereduceerde gewaarwordingen, maar ook van gereduceerde *gewaarwordingen*. Dat dit niet slechts een afkorting is, terwijl toch hetzelfde wordt uitgedrukt, blijkt op afdoende wijze uit zijn oordeel, dat de gereduceerde gewaarwordingen toch als zoodanig bewust zouden zijn, ook wanneer geen zenuwstelsels bestonden, en is ons duidelijk, als hij spreekt van het inverse proces van reductie, van de individualisatie.

Dat de voorstelling der gereduceerde gewaarwording een enkele maal bij gelegenheid fantasievoorstelling wordt genoemd, is met deze zienswijze niet in strijd. Het herinneringsbeeld van de oorspronkelijke gewaarwording toch wordt *omgevormd*, is dus geen herinneringsbeeld meer. Deze omgevormde voorstelling wordt nu, als niet correspondeerende met iets, dat als waarneming gegeven geweest is, in tegenstelling met de herinneringsvoorstelling fantasievoorstelling genoemd. En dit ligt betrekkelijk voor de hand. De algemeene wettelijkheid der reductiebestanddeelen moet, wanneer er — in het begin der „Psychophysiologische Erkenntnistheorie" — over de omgevormde herinneringsvoorstellingen wordt gesproken, nog gevonden worden: de causaliteitswet als regulatief princiep voor het opsporen van voorstellingen van gereduceerde gewaarwordingen is voorloopig toevoegsel. Zoolang de vooronderstelde wettelijkheid nog als leidende gedachte wordt beschouwd, zoolang zij nog niet *gevonden* is, worden nu de omgevormde voorstellingen fantasievoorstellingen genoemd.

Dat deze term niet in den gewonen zin van het woord, in tegenstelling met ware voorstelling, moet worden opgevat, blijkt ten slotte ook nog uit het volgende. Het oordeel, dat de voorstelling van het reductiebestanddeel van een enkelvoudige gewaarwording *samengesteld* zou moeten zijn, is niet te motiveeren. Integendeel, herhaaldelijk wordt er op gewezen, dat er geen toevoegsels zijn. Zou die voorstelling nu op één lijn gesteld moeten worden met een fantasievoorstelling, dan zou

dit noodzakelijk zijn. Immers van fantasievoorstellingen wordt uitdrukkelijk gezegd, dat zij steeds samengesteld zijn.

***

Ons oordeel is derhalve, dat de schrijver *werkt* op dezelfde wijze als iemand, die staat op het standpunt van waarheid als adaequatio. Aangaande zijn *theoretische* beschouwingen over het waarheidsbegrip, welke van contradicties niet zijn vrij te pleiten, is het moeilijker een conclusie te trekken.

We zullen ZIEHEN's waarheidsbegrip nu nagaan bij de herinneringsvoorstelling.

Van deze wordt gezegd:

„Op de gewaarwording volgt een herinneringsbeeld of een voorstelling der gewaarwording. De beteekenis van dezen genitief moet allereerst niet verkeerd worden opgevat. Hij beteekent niet een geheimzinnige betrekking van de voorstelling tot de gewaarwording, maar in de eerste plaats slechts een feitelijke overeenstemming van de eerste met de laatste bij overigens qualitatief verschil en een dikwijls tijdelijke opeenvolging. Wij zien den boom — daarop sluiten we onze oogen, en in plaats van de waarneming doet zich iets anders voor, de voorstelling van den boom, aan welke de zoogenaamde zinnelijke levendigheid van de eerste niet meer kan worden toegekend, maar die overigens toch aan de waarneming gelijk is. Deze tijdelijke opeenvolging heeft zich dikwijls herhaald. Dit en niets anders beteekent de genitief. Dit eerste proces, dat aansluit bij de waarneming, het vormen van voorstellingen n.l., is onmiddellijk en noodzakelijk, het is niet een oordeel of conclusie, op welke de predicaten waar of niet-waar toepasselijk zouden zijn. Iedere kennistheorie moet dat proces eenvoudig als feit nemen, want het *is*. Zoo komt bij de reeks der gewaarwordingen die der voorstellingen. Beide zijn gegeven." [1])

1) Psychoph. Erk. blz. 4.

De critiek kunnen we aan professor ZIEHEN zelf overlaten. Want hij werkt — nadat derhalve in het begin van het werk de voorstelling zóó omschreven is, dat we haar zouden beschouwen als een waarneming, waaraan zinnelijke levendigheid niet toekomt, en die zich dikwijls voordoet kort na een andere, levendiger, waarneming met gelijken inhoud, terwijl van een andere betrekking tusschen waarneming en voorstellling geen sprake zou kunnen zijn — met deze voorstelling niet alleen als *herinnerings*-voorstelling, maar ook kan hij wanneer hij tot zijn causale wereld van gereduceerde gewaarwordingen is gekomen en zich nu als empirist vaster in den zadel gevoelt, nog wel iets meer zeggen van de betrekking tusschen waarneming en voorstelling. Hij deelt ons — zooals we gezien hebben — later mee, hoe de herinneringsvoorstelling in betrekking staat tot de gewaarwording, en hoe zij uit laatstgenoemde op een dubbele wijze ontstaat. De eene ontstaanswijze is gedeeltelijk causaal, gedeeltelijk volgens de Parallelformel; de aanvullende andere volgens de Abstractionsformel. We zien dus, dat de genitief nog wel een anderen zin heeft, en dat hij ook voor ZIEHEN een probleem insluit. Aangaande de Abstractionsformel toch zegt hij, dat een verklaring van het abstraheeren nu nog even onmogelijk is als ten tijde van PLATO.

Als ZIEHEN op een der laatste bladzijden van zijn boek zich afvraagt wat onder „entsprechen" moet worden verstaan, is het oordeel: „Entsprechen"kan niets anders beteekenen dan die niet te definieeren gelijkheid of overeenstemming tusschen de gewaarwording en haar voorstelling." [1]) Op een andere plaats wordt verder ondubbelzinnig te kennen gegeven, dat de herinneringsvoorstellingen geen verzwakte gewaarwordingen, geen αἰσθήσεις ἀσθενεῖς, zijn. Het verschil tusschen gewaarwording en herinnering moet niet eenvoudig als dat van intensiteit worden beschouwd. [2]) Die *niet te definieeren*

1) Psychoph. Erk. blz. 101.
2) Psychoph. Erk. blz. 75.

gelijkheid of overeenstemming is aldus, door negatie, wel iets nader bepaald, maar juist dat door uitsluiting nader bepalen doet ons het probleem meer in het oog springen, dat hierin ligt, dat we, niettegenstaande de betrekking van de voorstelling tot de gewaarwording ons alles behalve duidelijk is, de qualificatie „gelijkheid", „overeenstemming", blijven handhaven.

De voorstellingen ontstaan uit de waarnemingen, en zijn er mede in overeenstemming. Maar dit is immers de overeenstemmings-, de relatie-theorie ; dergelijke voorstellingen pleegt men *waar* te noemen. Hoe moeten we de ontstaanswijze denken ? Ziehier een der problemen van het waarheidsbegrip, als zoodanig ook door ZIEHEN erkend.

Gingen we vervolgens de behandeling der algemeene voorstellingen bij den schrijver na, dan zouden we tot gelijksoortige resultaten komen, want volgens hem ontstaan deze voorstellingen op een analoge wijze, ook volgens de Abstractionsformel. Hier treffen we opnieuw dezelfde tegenstrijdigheid aan, als op de eene plaats [1]) gezegd wordt, dat voorstellingen van voorstellingen niet bestaan, en op een andere [2]), dat de *ruimtelijk-tijdelijk bepaalde* individueele voorstelling wordt tot ruimtelijk en tijdelijk *onbepaalde* individueele voorstelling, en deze tot *speciale* (species-voorstelling) en de speciale tot *algemeene* (genus-voorstelling). Dit laatste oordeel, waarin de ontstaanswijze der algemeene voorstelling beschreven is, rectificeert, en weerspreekt ook ten slotte, het eerste. De voorstelling „paard" toch is ontstaan uit de herinneringsvoorstellingen van vele paarden. Het is een nieuwe voorstelling, die echter betrekking heeft op andere, individueele, voorstellingen, en in die betrekking *waar* wil zijn, m.a.w. *in zekeren zin* — we zijn ons van de abstractie van ruimtelijke en tijdelijke individueele coëfficienten en van verschillen van qualiteit en intensiteit bewust —

1) Psychoph. Erk. blz. 80.
2) Psychoph. Erk. blz. 75.

in overeenstemming wil zijn met die der individueele voorstellingen. We hebben hier een voorstelling van voorstellingen gelijk een herinneringsbeeld een voorstelling is van een waarneming. Dat de ontstaanswijze der herinneringsvoorstelling en die der algemeene voorstelling niet in alle opzichten gelijk is, kan worden toegestemd ; toch ziet ook ZIEHEN in beide ontstaanswijzen veel gelijksoortigs, en noemt ze met denzelfden naam : abstractie.

***

De dubbele uitlegging, tot welke de „Psychophysiologische Erkenntnistheorie" wel aanleiding moet geven, spruit voort uit deze tegenstrijdigheid in ZIEHEN's waarheidsbegrip.

De schrijver schijnt zich zooveel mogelijk te willen bepalen tot wat voor hem, voor zijn individueel, empirisch, ik, werkelijk is, hoewel hij door de daad toont en zich ook bewust is, dat niet te kunnen.

Wil men uitsluitend in *werkelijkheden* leven, dan geldt voor een ieder, dat deze bestaan in waarneming en voorstelling, zoodat ten volle opgaat : „Indem wir den Augenblick a erhascht zu haben glauben, sind wir eine Beute des Augenblicks b". Daar, waar *waarheid* voor ons begint, eindigt het direct als werkelijk beleven, kunnen we zeggen, als we afzien van de gevallen, in welke *tegelijk* met de gewaarwording de op haar betrekking hebbende voorstelling aanwezig is. En in dergelijke gevallen interesseert ons het aanwezig zijn van die voorstelling dan ook weinig.

Telkens, wanneer ZIEHEN een werkelijkheid aanneemt, die niet onmiddellijk beleefd wordt, zien we hem aan zijn eigen weerstrevend ik een concessie doen, welke dadelijk daarop zooveel mogelijk wordt teruggenomen door een met nadruk er op wijzen, dat hij zich tot zijn eigen *voorstelling* en uitsluitend tot *zijn* voorstelling wenscht te bepalen.

***

Wanneer we dit „in zich zelf verdeeld zijn" niet slechts willen constateeren, wanneer we wenschen door te dringen tot de oorzaak van het dubbelzinnige in ZIEHEN's waarheidsbegrip, dan is het noodig ons in de eerste plaats af te vragen, wat bij zijn theoretische beschouwingen aangaande het waarheidsbegrip object van onderzoek is, om vervolgens het gegeven antwoord nog eens nader in het oog te vatten.

De waarheidsrelatie kan van twee zijden worden bezien, of liever, het probleem der waarheidsrelatie bestaat uit twee problemen, het eene meer primair, het andere meer secondair.

In de eerste plaats kunnen we onze opmerkzaamheid richten op de relatie „ware voorstelling — betrokken werkelijkheid". De ware voorstelling is ten opzichte van zichzelf transcendent. Wanneer ik een ware voorstelling heb, postuleer ik een werkelijkheid overeenstemmend met den inhoud der mij bewuste voorstelling. Dit postulaat nu kan voor den Erkenntnistheoreticus probleemstelling worden. — ZIEHEN heeft zich met deze kwestie niet ingelaten.

In de tweede plaats kan ik vragen naar de relatie „werkelijkheid — betrokken voorstelling". Ik heb met het postulaat der ware voorstelling ingestemd, heb nu dus met twee realiteiten — de werkelijkheid en de op die werkelijkheid betrekking hebbende ware voorstelling — rekening te houden. Thans doet zich de volgende vraag voor: De werkelijkheid en de ware voorstelling hebben iets met elkaar te maken, en toch zijn ze tijdelijk of ruimtelijk en tijdelijk van elkaar verwijderd. Voor mijn op causalen samenhang gericht denken moet deze hiaat overbrugd worden. Welke zijn nu de tusschenliggende factoren? — Het is dit tweede, meer secondaire, probleem, dat ZIEHEN zich in zijn werk heeft gesteld.

Wij zullen nu het bijzondere antwoord, door ZIEHEN

op deze laatste vraag gegeven, nog eens nagaan en in verband brengen met zijn geheel systeem.

De conceptie der causaliteitswet, als regulatief princiep voor het opsporen van voorstellingen van gereduceerde gewaarwordingen, involveerde een toevoegsel, omdat zij een algemeene wettelijkheid veronderstelde, die nog eerst moest worden gevonden. Daar, volgens ZIEHEN, de algemeene wettelijkheid der reductiebestanddeelen gevonden is, geeft de Kausalformel hem als empirist geen moeilijkheden meer. Dit is geheel anders met het waarheidsprobleem.

We hebben gezien hoe de oorspronkelijke waarneming de herinneringsvoorstelling voortbrengt volgens de Abstractionsformel. Wanneer ZIEHEN nu , bij de behandeling der algemeene voorstelling, het abstractie-proces nog eens bespreekt, oordeelt hij : ,,Eine Erklärung dieser Abstraktionen ist heute noch ebenso unmöglich, wie sie es PLATO schien." [1]) Een verklaring der ,,Abstractionsformel" is dus niet gegeven. En daarmee ligt de relatie ,,objectwaarneming—herinnering" in het duister.

Het is duidelijk, dat een empirist hier in een lastige positie geraakt. De eigenaardige relatie, welke tusschen de waarneming en de op haar betrekking hebbende voorstelling moet bestaan, zoodra we aan laatstgenoemde het predicaat ,,waar" toekennen, is niet verklaard. Toch wordt die relatie doorloopend als betrouwbaar verondersteld. Hebben we niet — als we ons bewust zijn dit laatste steeds gedaan te hebben, en te zullen doen, en ons tegelijk rekenschap geven van het niet aanwezig zijn van inzicht — het a-priori aangenomen? Hier zou ZIEHEN moeten erkennen, zoo hij van het a-priori niets wil weten, dat in zijn werk doorloopend gebruik gemaakt is van een regulatief princiep, van een toevoegsel, dat — in tegenstelling met dat der causaliteitswet, naar zijn oordeel, — toevoegsel is gebleven.

En van een toevoegsel, dat *altijd toevoegsel zal moeten blijven.* Dit is reeds duidelijk, wanneer we ons voor

---

1) Psychoph. Erk. blz. 76.

den geest stellen wat aangaande de herinneringsvoorstelling is gezegd. Wanneer ZIEHEN de Abstractionsformel invoert, betoogt hij — zooals we gezien hebben —, dat de herinneringsvoorstelling mede afhankelijk is van de oorspronkelijke gewaarwording, mede afhankelijk derhalve van iets, dat niet tot het reductiebestanddeel der gewaarwording kan worden teruggebracht. Daar, wat van de herinneringsvoorstelling in het bijzonder gezegd is, geldt voor de ware voorstelling in het algemeen, is hiermee te kennen gegeven, dat de waarheidsrelatie in het geheel niet verklaard kan worden vanuit de wereld der gereduceerde gewaarwordingen. Reeds de verklaringsgrond bevat een toevoegsel.

Wat de wettelijkheid, volgens welke verklaard wordt, betreft: in de eerste plaats is het werken volgens de Abstractionsformel, als proces in ons *individueel* bewustzijn, uit den aard der zaak toevoegsel.

Toch zou deze verklaring volgens de Abstractionsformel op zich zelve — hoewel toevoegsel — een op causalen samenhang gericht denken nog wel eenigszins kunnen bevredigen. Wel eischt ZIEHEN het recht van causale verklaring uitsluitend op voor de wereld der gereduceerde gewaarwordingen, maar de inhoud, welke aan de Abstractionsformel wordt toegekend, behoeft de essentieele postulaten van het causaliteitsprinciep niet buiten te sluiten. Dat echter van een bevredigende verklaring van de relatie „werkelijkheid — betrokken, ware, voorstelling" *nooit* sprake kan zijn, volgt uit het invoeren van de Parallelformel. Het wijzen op de binomie is niets anders dan het principieel opgeven van een causale verklaring van onzen individueelen bewustzijnsinhoud in het algemeen, het opgeven derhalve van een causale verklaring van het ontstaan der ware voorstelling in het bijzonder. Voor een causale verklaring der waarheidsrelatie is er in ZIEHEN's stelsel geen plaats. Zelfs bij de verklaring der eenvoudige relatie „gewaarwording — herinneringsbeeld" stoot hij op de binomie (blz. 326).

En wat wil dit anders zeggen, dan dat de waarheidsrelatie toevoegsel is, toevoegsel, zooals ons geheel individueel bewustzijn dat is. Vanuit de wereld der gereduceerde gewaarwordingen redeneerende is toch ons bewustzijn even weinig te verklaren als van uit het wereldbeeld van het materialisme bijvoorbeeld. Er is geen plaats voor ons individueel, empirisch, bewustzijn. Nu kan men, daar dit bewustzijn moeilijk te negeeren is, door nood gedrongen, een nieuwe wettelijkheid, die der Parallelformel, invoeren; een dergelijke wettelijkheid voldoet echter niet aan de eischen, welke men altijd bij verklaring heeft gesteld, en welke Ziehen zelf ook voor de rest van de wereld, voor de reductiebestanddeelen der gewaarwordingen, stelt.

We keeren thans tot ons uitgangspunt terug en vragen een verklaring van het dubbelzinnige waarheidsbegrip, waardoor Ziehen's werk wel tot een dubbele interpretatie aanleiding moet geven. Dit dubbelzinnige is onzes inziens gevolg van twee samenwerkende factoren.

De eene factor is het door een ieder beleefde evidentiegevoel, waardoor de ware voorstelling ten opzichte van zichzelve transcendent is. En dit door common sense aanvaard postulaat is ook voor Ziehen niet alleen bij den opbouw zijner kennisleer doorloopend vooronderstelling, maar ook is het de conditio sine qua non voor vele zijner theoretische beschouwingen aangaande het waarheidsbegrip. Zijn op causale wettelijkheid gericht denken toch kan eerst in het ontstaan der herinneringsvoorstelling — als afhankelijk van een oorspronkelijke waarneming; als afhankelijk van het reductiebestanddeel dezer oorspronkelijke gewaarwording — een bijzonder probleem zien, nadat met het postulaat der ware voorstelling is ingestemd. Want zonder dit postulaat bestaat de probleemstelling dier afhankelijkheid in 't geheel niet.

De andere factor is gelegen in het boven uitvoerig beschreven antwoord op de vraag naar ver-

klaring van de relatie „werkelijkheid — ware voorstelling", een antwoord, dat ook voor den auteur zelf onbevredigend moet zijn. Wel wordt het, bij de invoering der Parallelformel voorgesteld, alsof het stooten op een binomie iets is, dat van zelf spreekt, dat ons niet moet bevreemden. Maar dan zouden we ons ook niet moeten verbazen over iemand, die de draagkracht van de schakels van een keten zorgvuldig onderzoekt, terwijl hij toch de schakel, die èn den last èn de keten zelf moet dragen, niet aan een dergelijk onderzoek kan onderwerpen. We zouden dan ook de werkmethode van den materialist als vanzelf sprekend moeten aanvaarden. De materialist zelf kan echter in zijn systeem bevrediging vinden, omdat hij van het bestaan der niet onderzochte schakel niets schijnt te weten. ZIEHEN daarentegen weet, dat er een dergelijke schakel bestaat, en hij oordeelt dan ook zeer terecht, dat we van de draagkracht der geheele keten niets weten: „Ein που στω werden wir niemals finden".

Het onbevredigende antwoord op het secondaire probleem der waarheidsrelatie werkt nu terug op het vertrouwen in het postulaat der ware voorstelling; het antwoord ondermijnt m.a.w. het recht van bestaan, dat het als zoodanig, als antwoord n.l. op een werkelijk probleem, had. En we lezen: „Ich kann den Gedanken, welche ich entwickeln werde, keinen Wert, nicht einmal eine Beziehung zusprechen, welche ihnen absolut zukäme".

Dit zijn de twee elementen, welke in ZIEHEN's denken werken, of juister, welke elkaar in zijn denken afwisselen.

„Ein που στω werden wir niemals finden". Maar dan had de auteur zich ook moeten bepalen tot den stroom zijner voorstellingen en gewaarwordingen. Dan had hij moeten erkennen, wilde hij consequent zijn, dat de mensch zich tot het heden moet bepalen, en niet kan spreken van het verleden en de toekomst. Dan zou hij moeten erkennen op den bodem van het solipsisme te staan.

Dit doet hij niet. Integendeel. We hebben gezien,

— en we hebben, om dit duidelijk te zien, in de eerste plaats moeten letten op ZIEHEN's werkmethode, op de wijze, waarop zijn kennisleer is opgebouwd — dat het vertrouwen in het postulaat der ware voorstelling een που στω voor de Psychophysiologische Erkenntnistheorie is.

Zonder de „ware voorstelling" kunnen we in ZIEHEN's gedachtengang niet komen, en met haar kunnen we in dezen niet blijven. Dat een denker als ZIEHEN zelf het onhoudbare van den toestand niet voldoende gevoelt, kan alleen geweten worden aan een diep ingeroeste fundamenteele denkrichting, welke, zonder critiek als de juiste verondersteld, geen plaats laat voor de mogelijkheid van twijfel. Het radicaal empirisme, dat zoo dikwijls gebruik maakt van principes, welke het nooit zal kunnen verklaren, en wier bestaan het daarom eenvoudig ontkent, laat ook nu geen anderen uitweg open. Aan zelfgesmede ketenen is ZIEHEN gebonden. Met het postulaat der ware voorstelling mag doorloopend zijn ingestemd; dat postulaat mag — bij de substitutie (blz. 319) — de grond zijn voor de „reconstructie" van de gereduceerde gewaarwording passende bij de voorstelling dier gewaarwording; aan dat postulaat mogen de theoretische beschouwingen aangaande de ontstaanswijze der ware voorstelling (blz. 326) eerst haar bestaansrecht ontleenen; *theoretisch* kan het niet worden erkend. Want dan zou er voor het a-priori misschien toch een plaats moeten worden ingeruimd. En dat kan niet, dat mag niet. En als trouw aanhanger spreekt ZIEHEN van tijd tot tijd nog eens met nadruk van de gereduceerde *gewaarwordingen* als van *voorstellingen*.

H. J. F. W. BRUGMANS.

II.

Het begrip „Einfühlung" in de tegenwoordige aesthetika.

In de Duitsche aesthetika van den laatsten tijd heeft het begrip Einfühlung centrale beteekenis gekregen. Daar wij nu over dit begrip en zijn beteekenis eenige aanwijzing wenschen te geven, zullen wij beginnen met ons te verontschuldigen over de onvertaalde aanwending van den duitschen term. Het is beter hem over te nemen in zijn oorspronkelijk formaat, dan met een woordelijke overzetting den schijn te geven, dat hij ook in het Nederlandsch gebruikelijk is. Van „invoeling" te spreken, zou die zekere bevreemding wekken bij den hoorder, welke aan het ongedwongen gebruik ervan ook bij den schrijver in den weg staat. Zoo er geen natuurlijk aequivalent voor het duitsche origineel bestaat wenschen wij er geen in te voeren, te meer omdat wij deze taak liever overlaten aan de mogelijke Einfühlungs-theoretici zelve. Reeds in dén term liggen zekere opvattingen aangeduid, die slechts ten volle door de psychologistische aesthetici onderschreven worden. Wanneer men de schoonheid eens niet door in-„voeling" acht tot stand gekomen en de schoonheidswaarde met dit begrip niet verstaanbaar acht — dan zou het geen reden hebben zich voor den onhollandschen hollandschen term warm te maken. Nochtans is het begrip der Einfühlung overdenkenswaard, ook voor wie, gelijk schrijver dezes, daarin een hoofdelement van den schoonheidszin acht voorbijgezien.

Met het begrip der Einfühlung heeft de aesthetika afscheid genomen van haar oudere positivistische fase.

Voor laatstgenoemde gold de ziel als ontvangend wezen, dat indrukken opnam en aan deze indrukken lustgevoelens en onlustgevoelens associeerde. Het schoonvinden was dan ook een gevoelstoestand der menschenziel, een lustgevoel, door zekere indrukken verwekt. De nadruk lag daarbij op de zekere gesteldheid der voorwerpen, waardoor de lustvolle indrukken op ons gemoed worden teweeggebracht. De menschenziel ageert niet, *doet* het niet, maar ontvangt. Aldus bijv. Mario Pilo, de Italjaansche aestheticus, in een boekje dat in de Bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris 1895) onder den titel „La psychologie du Beau et de l'Art" verscheen : le beau est donc ce qui nous plaît. Il est purement et simplement une façon à nous, subjective et personelle de sentir les choses...... une *impression agréable*, qu'elle peuvent produire sur notre organisme nerveux. Wanneer het schoone bestaat in een lust-indruk, door zekere kategorie van voorwerpen op ons teweeggebracht (en niet bestaat in zekere eigen-handeling, eigen-streving of eigen-opvatting des bewustzijns); wanneer dus het schoone geheel afhangt van de voorwerpen, dan is het de taak van den aestheticus na te gaan welke bepaalde eigenschappen der voorwerpen dezen indruk-met-lustgevoel teweegbrengen. De bloeiende amandelboom brengt in mij den lust-indruk (die schoon heet) te weeg, de ellestok, die in een lapjeswinkel gebruikt wordt, niet. Er zijn dus zekere objektieve, aan de voorwerpen eigene kondities van de „impression agréable", zonder welke deze „impression" uitblijft. Fechner (1801—'87) heeft deze kondities opgezocht langs den weg van experimenteel onderzoek, waarna zijn school het werk voortzette ; en zij hebben verscheidene wetten gevonden, die de optreding van het schoone lustgevoel beheerschen ; d.i. zij hebben zekere eigenschappen der voorwerpen vastgesteld, door welke de ziel de impression agréable kreeg. Hoewel dit onderzoek (hoezeer ook Fechner buiten de positivistische strooming staat) onder het gezichtspunt stond, dat het schoone bestaat in een indruk, door de ziel als

receptief wezen *ontvangen;* niet door haar, als aktief wezen, *voortgebracht* — zoo kunnen toch ook de resultaten, die het opleverde, gesteld worden onder het gezichtspunt van de aktiviteit onzes geestes, als die in de voorstellingen zijn eigen handelingen vertoont en zijne indrukken voortbrengt.

Dat de menschengeest passief zou zijn, en voor indrukken open staan, die hij niet tegelijkertijd naar zijn eigen aard omzette en verwerkte, was de opvatting der engelsche wijsbegeerte van de zeventiende eeuw, en die tot in den modernen tijd was blijven nahangen. Wel had de gedachte, dat de natuurwetenschappelijke methode ook op het geestesleven moest toegepast worden, aan deze oude opvatting nieuwen luister bijgezet; maar haar moedwilligheid en logische zwakte waren te klaarblijkelijk. Waarom aan alle voorwerpen de macht toegekend indrukken voort te brengen, d.i. werkingen uit te oefenen, terwijl de arme menschenziel daar tusschen in stond om ze te ontvangen; zij, de eenige die passief is en die, van allen eigen-aard ontbloot, hetgeen van buiten op haar aankomt maar moest toelaten en opvangen? Wat zij mag toevoegen ware dan alleen het bewustzijn dat de indrukken prettig zijn of niet. Inderdaad ware deze van eigen geest beroofde mensch minder dan een schaap, niet eens een mouton de Panurge.

De menschengeest kan geen oogenblik passief zijn. Ook in den schoonheidszin beleeft hij zijn zelf-uiting en eigen werkzaamheid; zijn geestelijke aktiviteit. De aesthetika, die het begrip der schoonheid waardig stellen zal, moet van 't begrip dezer innerlijke aktiviteit onzes geestes uitgaan. Het aanwijzen der eigenschappen van voorwerpen of der kondities, waaraan de voorwerpen moeten voldoen, om schoon te heeten (amandelboom en ellestok), kan gerust als een tweede taak der aesthetika naar achteren geschoven worden en voor later uitgesteld, wanneer men eerst bepaald heeft het karakter dier geesteshandeling of geesteshouding, in welke onze schoonheidszin bestaat.

Tegenover de positivistische *indruks*-aesthetika verscheen een idealistische, verscheen nu de Einfühlungs-aesthetika als aesthetika der geestelijke *zelfuitdrukking.* Ook hier is de methode psychologisch ; en al bevat haar begrip der Einfühlung een erkenning van de aktiviteit van onzen geestelijken aanleg : daarmee is nog niet gezegd, dat zij de beteekenis, welke de schoonheidswaarde in het verband des geestelijken levens heeft, vermag in te zien. Dat zij een belangrijk begrip heeft voortgebracht, is eenerzijds reeds genoeg. Den zin der geestelijke waarden te verstaan, is nu eenmaal voor geen psychologische methode weggelegd, en ook de Einfühlungs-aesthetika is niet de volledige wijsheid over het schoonheidsbegrip. Zij is ook niet de eenige schoonheidsleer der tegenwoordige Duitsche wijsbegeerte : in de Neo-Kantiaansche School staat tegenover haar J. COHN (Freiburg) met zijn aesthetika als „Kritische Wertwissenschaft" die de psychologische schoonheidsleer verwijt, dat aan haar het leidend gezichtspunt ontbreekt, waarmee de aesthetische feiten van niet-aesthetische te onderscheiden zijn. COHN wil een kritische leer van het aesthetisch oordeel aan de geheele aesthetika ten grondslag leggen. Zijn eigen psychologische experimenten bewijzen, dat hij de psychologie niet wil uitsluiten, maar insluiten. Dat zulke ideëele fundeering onmisbaar is, komt mij onbetwistbaar voor.

Het is ons thans echter te doen om het Einfühlungsbegrip der psychologische Aesthetika. Dit begrip heeft zijn volwassen vorm gekregen door THEODOR LIPPS (München) die het in verscheidene boeken en tijdschriftartikelen heeft ontwikkeld en verdedigd. Vooral in zijn Leitfaden der Psychologie (Leipzig 1903) Dritter Abschnitt, Kap. XIV „Die Einfühlung"; in zijn hoofdwerk „Aesthetik, Psychologie des Schönen und der Kunst" 2 Dln. (Hamburg und Leipzig, Leopold Voss); in het Archiv für die gesamte Psychologie, herausg. von E. MEUMANN, Leipzig, I Band 1903 S. 185 „Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindung" en IV Band S. 465 „Weiteres zur Einfühlung". In Januari 1906

verscheen van Lipps' hand in het weekblad „Zukunft" een resumé zijner opvatting van het begrip der Einfühlung, in klaren overzichtelijken vorm.

Overigens is Lipps evenmin de ontdekker van het feit der Einfühlung als de eenige ontwikkelaar van het begrip. Het begrip, hoewel niet onder denzelfden naam, is al sinds Herder en de Romantieken in de Duitsche aesthetika ingeburgerd. Mannen als Lotze, Fr. Vischer, Robert Vischer en in den laatsten tijd Volkelt, Groos en Siebeck hebben evenzeer tot de vaststelling ervan meegewerkt; maar Lipps heeft in zijn theorie de resultaten van aller werkzaamheid te zaam gevat. Herder stelde tegenover Kant vast, dat de schoonheid „ausdrückend" is. Schoon noemen wij een vorm niet om 't geen hij is bloot als „vorm", maar omdat hij voor ons tot een uitdrukking van *innerlijk leven* wordt. Dit innerlijk leven leggen wij zelf in dien vorm; wij leggen er een inhoud in en het was voor Herder de volkomen samenstemming der deelen tot het levensdoel des geheels, wat hij in de vormen als schoonheid voelde. Deze samenstemming is niet in den schoonen vorm als zoodanig werkelijk aanwezig, maar is daarin door den beschouwer overgedragen naar analogie met onze eigen menschelijke organisatie. De mensch legt in de schoon-geachte vormen zijn eigen organische eenheid. Herder heeft dus tegenover Kant een opvatting van het wezen der schoonheid voorgedragen, die in hoofdzaak met de latere theorie der Einfühlung overeenstemt.

Lipps drukt het Einfühlungsbegrip in deze zinsnede uit: Aesthetischer Genuss ist objectivierter Selbstgenuss. Aesthetische genieting is geobjektiveerde zelfgenieting.

De Einfühlung is volgens Lipps niet een handeling van het aesthetisch bewustzijn alleen, maar zij heeft ruimer werkingsgebied. In zijn Leitfaden der Psychologie gewaagt hij van een „algemeine apperceptieve Einfühlung" eer hij de aesthetische beschrijft; en in deze onderscheiding van algemeene Einfühlung en aesthetisch-bizondere stemt hij met Volkelt overeen, die hem hierin voorging.

Wat de „Allgemeine Einfühlung" aangaat : er zijn, meent Lipps, twee manieren, waarop het gevoelend ik op voorwerpen kan betrokken worden : de eerste manier is deze, dat ik mij voel streven naar het voorwerp. Hier staat het voorwerp aan het strevende ik tegenover ; de lust, hierbij gevoeld, is „Lust *an* der Sache". De tweede mogelijkheid is deze : ik voel mij streven, werkzaam *in* de zaak ; een *bepaalden toestand van mijn eigen innerlijk wezen gevoel ik onmiddellijkerwijs als aan het voorwerp toebehoorende.* In het laatste geval heeft Einfühlung plaats. Een voorbeeld dezer Einfühlung zien wij in de gedachten-meedeeling door het woord. Zulke meedeeling door een ander heeft slechts door mijn eigen voorstellingswerkzaamheid zin voor mij. Maar juist deze verschijnt mij als meegedeeld door een ander voorwerp (persoon) en als aan dit laatste toebehoorend. Wanneer ik het meegedeelde beleef (erlebe), verkeer ik ten opzichte van het voorwerp in een gebondenheid aan dit, terwijl het toch mijn eigen voorstellingswerkzaamheid is die beleefd wordt ; maar zij wordt door mij beleefd niet op zichzelf, maar in den ander. Bijv. wanneer de teruggekomen wandelaar mij vertelt dat hij genoten heeft van het vrije uitzicht, stel ik mij het meegedeelde voor en leef er in mee ; maar ik leef het mee als zijn genot ; ik beleef een voorstelling en vreugde, die inderdaad mijn eigen voorstellen en gevoelen zijn, maar ditmaal is de beleving niet gedacht als mijn eigene, maar als de zijne. Mijn eigen geesteswerkzaamheid is het wel die ik beleef ; maar ik beleef ze *in* den ander.

Bij elke waarneming en aandachtige opvatting van het waargenomene beleef ik deze gebondenheid. Mijn waarneming is een eigene werkzaamheid, maar het voorgestelde voorwerp schrijft mij deze werkzaamheid voor en handhaaft zijn recht daarop. Zie ik een lijn, dan noodigt deze mij tot de eigen werkzaamheid van successieve opvatting der punten in bepaalde richting, der afbreking van deze, der omwending zijwaarts, der stijging of afname, naarmate de lijn is getrokken. De eenheid des voorwerps vereischt de eenheidsapperceptie, die niet

slechts een logische, maar ook een psychologische eisch is en in laatste instantie een te zamenvatting mijns zelfs is : ik vat mijzelf in de eenheid van het voorwerp te zamen. Eerst door de apperceptieve werkzaamheid van mijn eigen geest ontstáát voor mij het voorwerp zelf. Daar echter deze werkzaamheid eingefühlt is, schijnt mij deze apperceptie niet aan mij zelf, maar aan het voorwerp te behooren en zoo verschijnt het voorwerp als uit zich zelf ontstaand en zichzelf in het aanzijn houdende. Wanneer wij zeggen, dat een lijn zich strekt, zich buigt, op en neer golft, spant of zich oplost — dan drukt de taal hier rechtstreeks het geobjektiveerde zelfgevoel uit : wij beleven ons zelf doch in het voorwerp. De algemeene apperceptieve Einfühlung is hier aan het werk. Inzonderheid is haar werking duidelijk bij de aanschouwing van medemenschen. Wanneer wij hun bewegingen en gebaren zien, hun zichtbare en hoorbare levensuitingen vernemen, dan nemen wij niet de daarmee korrespondeerende geestesinhouden waar, maar beleven ze in ons zelf. Het handgebaar dat verontwaardiging uitdrukt, kan ik waarnemen ; maar de verontwaardiging, die het uitdrukt, voel ik slechts door daar te voelen in mijzelf. Uit de zielstrekken mijner eigen gevoelende persoonlijkheid moet ik de andere persoonlijkheid, wiens bewegingen ik zie, konstrueeren. Krachtens het eigene gevoelsbewustzijn heeft dan de Einfühlung plaats, waardoor ik de verontwaardiging besef als de zijne, niet als mijn eigene.

Er is bij deze Einfühlung een instinktieve drang aan het werk, zonder welken zij niet mogelijk ware : de drang der *nabootsing* (Nachahmung). Zie ik eens anders gebaren en bewegingen, dan wekt dit gezichtsbeeld onmiddellijkerwijs bewegingen bij mij, die met de geziene analoog zijn en waaruit een zelfde gebaar kan volgen (op dezelfde manier als het zien gapen aanstekelijk werkt en een neiging tot gapen opwekt). De nabootsingsdrang wekt in mij dus het psychisch aequivalent van het geziene gebaar. Krachtens dezen drang betrek ik het waargenomene in mijn eigen gevoelsbewustzijn. Aan dezen drang

verbindt zich nu een tweede : de drang tot *uiting* van innerlijke toestanden ; waardoor ik het in mijzelf ervarene als het ware uitbreng, uitleef en invoel in het gebaar van den ander, zoodat dit *voor mij* de uiting is van het in mij zelf bewust geworden gevoel bijv. der verontwaardiging.

De twee zielsfaktoren (nabootsing en uiting) zijn een eenheid. Dienovereenkomstig sluiten de bewegingsimpulsen (gevoelsneigingen), die bij mij opgewekt worden bij de aanschouwing van het gebaar van den medemensch, de tendentie in om ze te beleven als behoorend bij den waargenomen persoon. De drangen zijn een aktieve werkzaamheid van onzen geest en zoo is de Einfühlung, waarmee het eigengevoel in het geziene gebaar der anderen beleefd wordt, het gevolg der aktiviteit van onzen geestelijken aanleg.

Wanneer nu de aanschouwing dergelijke aktiviteit van mij vergt, is te dien opzichte tweeërlei mogelijk : dat ik de van mij gevorderde handeling uitoefen met bereidwilligheid of met verzet. Mijn geestesneiging kan met den eisch, die de aanschouwing mij stelt, in overeenstemming of in tegenspraak zijn. De behoefte der zelfbetooning (Selbstbethätigung) hebben wij steeds ; deze is zelfs de fundamenteele behoefte onzer natuur. Maar het aanschouwde voorwerp kan van mijn Einfühlung een handeling vergen, die ik slechts met innerlijken tegenstand volbreng. (Bijv. bij de aanschouwing van het wanstaltige. Ook hier heeft mijn Einfühlung plaats ; anders zou ik bij deze aanschouwing onverschillig blijven. Nu echter heb ik Einfühlung met weerzin.)

Wanneer ik nu de gevergde handeling zonder innerlijken tegenstand uitoefen, heb ik een gevoel van vrije onbelemmerde zelfbetooning (lustgevoel). In het andere geval ontstaat een konflikt tusschen mijn natuurlijk streven van zelfbetooning en de geesteshandeling, die van mij gevergd wordt. In het eerste geval is de Einfühlung *positief ;* in het tweede *negatief.*

Om het psychologisch karakter der Einfühlung precieser te bepalen wijst Lipps het onderscheid aan tusschen haar en de *associatie* van gevoelens en voorstellingen. Bij de associatie volgt de eene voorstelling op de andere: en bestaat een uiterlijke verbandstelling. Bijv. ik zie een steen en nu komen bij mij de voorstellingen van hardheid, zwaarte en gladheid op, die wij vaak bij steenen hebben opgemerkt. Deze voorstellingen worden verbonden aan, associeeren zich met de voorstelling van den aanschouwden steen. De associatie bergt in zich een besluit uit analogie met andere waarnemingen. Anders de Einfühlung; hier is geen sprake van analogie-besluit. Aan de voorstelling van het gebaar (i.c. het gebaar der verontwaardiging) associeer ik niet het gevoel der verontwaardiging, als iets dat aan het gebaar verbonden is. Het gaat hier veel direkter toe; het gevoel volgt hier niet óp, maar ligt ín de waarneming mee bevat. Wij zeggen dan ook dat de steen hard enz. *is*, niet dat hij hardheid *uitdrukt*. Van 't gebaar zeggen wij, dat het verontwaardiging uitdrukt, niet dat het deze is. De betrekking tusschen het gebaar en wat het uitdrukt (d.i. wat daarin „ligt") is een *symbolische relatie*. Nergens zoo duidelijk komt dit onderscheid uit als bij de aesthetische Einfühling. Wanneer ik mij een zwaar lichaam voorstel, dat in de lucht hangt, dwingt de associatie van voorstellingen tot de gedachte van neervallen. De schilderkunst echter kan zwevende lichamen vertoonen, maar de gedachte aan neervallen komt in 't geheel niet op. Zoozeer gaat bij de Einfühlung ons denken in andere richting, dan welke door de voorstellingsassociatie gestuurd wordt!

De samenhang van het gebaar en de eingefühlte aandoening (i.c. de verontwaardiging) is van geheel eigen soort en niet verder analyseerbaar; men kan hem *identiteit* noemen (hoewel niet logische identiteit). Het gebaar is de geuite aandoening zelf. Er is een direkt verband beider, een „ineinander der beiden Momente" waaraan geen associatie gelijk komt.

Nu bestaat de Einfühlung niet maar hierin, dat ik deze identiteit waarneem als identiteit van twee objektieve feiten : gebaar (voorwerp) en (daarin uitgedrukte) aandoening ; maar de quintessens is deze dat ik *mijzelf* (mijn aandoening) in het voorwerp beleef. Wat ik van mijzelf in het voorwerp beleef is echter altijd nog iets meer dan de loutere aandoening. Het is de zelfbetooning (Selbstbethätigung). Het is de aktiviteit van ons eigen wezen. Wat de mensch, volgens LIPPS, bij zichzelf gevoelt, is zijn „inneres Tun". Zoo hij in het aanschouwde voorwerp zichzelf gevoelt, zal het ook altijd een bepaalde vorm van de innerlijke aktiviteit zijn, dien hij daarin gevoelt. Zoo is het bij de aanschouwing der lijn, gelijk wij reeds zeiden, de spanning, afbreking, verlenging, welke wij daarin voelen, en wij voelen haar als vormen der innerlijke zelfbetooning. En evenzoo wanneer wij in het gebaar de verontwaardiging einfühlen, gevoelen wij niet maar dit bepaalde gevoel als zoodanig, maar als moment van het „inneres Tun" in t algemeen. En zoo ook de aesthetische Einfühlung : wanneer onze Einfühlung betrekking heeft bijv. op een dramatischen persoon, zooals FAUST in 't begin van GOETHE's tragedie, dan beleven wij niet maar zekere gemoedstoestanden, gelijk FAUST ze doormaakt, doch meer : het Faustisch karakter in zijn volle kracht en grootheid, dat drager dezer toestanden is, beleven wij *in* den specialen gevoelstoestand, die ons voor oogen wordt geschilderd. Daarom geeft de aesthetische Einfühlung lust, ook al wordt ons FAUST's vertwijfeling voorgesteld. Het is n.l. de grootheid van onzen eigen geestesaanlsg, wat wij alsnu einfühlen in FAUST. (Een drama dat bedoelde ons alleen maar een zielstoestand te doen voelen en niet de geestelijke aktiviteit als geheel, ware een „Rührstück" en aesthetisch van onwaarde).

Wanneer nu het psychologisch begrip der Einfühlung beschreven wordt, gelijk wij hierboven hebben uiteengezet, dan ware voor de aesthetika een bepaalde afbake-

ning van 't begrip noodig in eenheid met en in onderscheiding van het algemeen psychologische. Maar hier schiet de methode te kort. Met psychologie en nog eens psychologie komt men er niet. Er is voor de aesthetika evenals voor de ethiek een andere methode noodig, die de waarden niet maar uit de ervaring aanneemt en ze tot psychische feiten herleidt, maar hun grond aanwijst; en den zin der waarden in onderling verband uiteenzet. In de geesteswetenschap moet niet kausaal maar *teleologisch* worden te werk gegaan; en hier is een begrip van het geestesleven verondersteld, dat als beginsel der waarden van goedheid en schoonheid, ethiek en aesthetika, dienst kan doen — maar dat bij LIPPS ontbreekt. Zijn opvatting van de aesthetische Einfühlung verschilt dus in niets wezenlijks van dat der algemeene apperceptieve Einfühlung. Het is dus duidelijk dat LIPPS wel een belangrijke aanwijzing over den aard van onzen schoonheidszin geven kan; maar dat hij dezen als schóónheidszin niet kan begrijpen. Wanneer hij de schoonheid van de zuil hierin acht te bestaan, dat de beschouwer „sich strebend fühlt in der Säule" heeft hij zeker op een belangrijk element van den schoonheidszin gewezen en den weg geopend om tot het schoonheidsbegrip te komen; maar niet meer dan dit. Er moet bij de Einfühlung *iets anders* bijkomen, zal het voorwerp niet maar als *bestaand*, doch als *schoon* voorgesteld worden. Hier blijkt LIPPS niet in staat de ware gesteldheid van het geestelijke noch van den schoonheidszin te verstaan. Al overtreft ook zijn opvatting die van het voorafgaand positivisme door de erkenning onzer innerlijke geestesaktiviteit toch zijn wij, uit een ander oogpunt beschouwd niet verder gekomen. Immers volgens de positivistische aesthetika bestaat het schoone in den lust-indruk door sommige voorwerpen bij ons teweeggebracht, waarbij het genot van een warm bad op zekeren weekavond niet wezenlijk te onderscheiden is van 't genieten bij de aanschouwing van REMBRANDT's Homerus of de Staalmeesters. Maar wanneer nu volgens LIPPS dezelfde Einfühlung, die noodig is tot de voor-

stelling van het *bestaan* van voorwerpen, ook volstrekt tot de erkenning der schoonheid — dan is de *waarde* der Staalmeesters toch ook weer met het bad op één plan gebracht [1]).

De aesthetische Einfühlung verschilt echter wel in eenige kenmerken van de algemeen-psychologische. Zoo spreekt LIPPS van aesthetische idealiteit van het schoone voorwerp ; aesthetische geïsoleerdheid van den schoonen inhoud des voorwerps ; aesthetische objektiviteit ; aesthetische realiteit ; aesthetische diepte en sympathie ; en wie deze begrippen uit het begrip der Einfühlung zou willen afleiden had een dagtaak die niet ten einde kwam ! In elk geval geeft LIPPS hier belangrijke gezichtspunten aan, al gaan ze zijn grondbeginselen te buiten.

Met aesthetische *idealiteit* bedoelt hij, dat de aesthetische beschouwing los is van alle andersoortige gezichtspunten, waaronder men het beschouwde voorwerp kan bezien. Bovenal zwijgt hier elke vraag naar de al of niet werkelijkheid van het voorwerp. Dat het marmer der statue uit Italië komt, duur is geweest, langen werktijd aan den kunstenaar gekost heeft eer het bearbeid was en hoe het chemisch is samengesteld — al deze betrekkingen der werkelijkheid vallen algeheel buiten de aesthetische beschouwing van het voorwerp. Het marmerblok is hier volstrekt niet als iets „werkelijks" voorgesteld, slechts als voorwerp van Einfühlung zonder meer. En de eingefühlte inhoud (i.c. de toorn, zoo 't marmerblok MICHEL ANGELO's MOZES is) is het er in gevoelde leven, zonder dat de kwestie, die mogelijk opkomt, of het

1) Ik wijs er hier terloops op, dat LIPPS uit het begrip der Einfühlung het element „Organempfindung" door anderen krachtens den factor van nabootsing daarin gevonden, heeft afgewezen. Het is vooral de Deensche fysioloog K. LANGE, die getracht heeft de menschelijke gemoedsbewegingen te herleiden tot organische gewaarwordingen des lichaams. Aan deze gewaarwordingen van onze eigen organische spanningen dan kent hij bij de tot standkoming van de schoonheidsaandoening groote beteekenis toe. LIPPS merkt terecht op dat, naarmate de schoonheidsbeschouwer meer in zijn beschouwing opgaat, er te minder aandacht voor eigen gewaarwordingen mogelijk is.

leven hier niet illusie en alleen maar „verschijning" is, met het aesthetische der beschouwing ook maar iets te maken heeft. Het schoone voorwerp staat in een ideëele sfeer, die aan alle werkelijkheidsbetrekking geheel vreemd is. Het is de subjektieve handeling der Einfühlung zonder iets anders, die het voorwerp tot schoon voorwerp maakt.

Anderzijds is deze subjektiviteit op zichzelf niet schoon, maar eerst zoo ze in het voorwerp gevoeld is. Het schoone voorwerp bestaat in een ideëele sfeer, maar niet in de alleen-subjektieve onzer gedachten- en droomenwereld. Het heeft daarin zijn geïsoleerde plaats (aesthetische *geïsoleerdheid.*)

Dat het aesthetisch voorwerp schoon is als louter voorwerp, louter objekt, afgezien van alle tijdsverband (de Homerische helden zijn voor den lezer nu aanwezig) is de aesthetische *objektiviteit* en dat de beschouwer werkelijk met zijn invoeling in het voorwerp binnendringt; dat hij het gevoel dat in 't voorwerp uitgedrukt is (de toorn in Michel Angelo's Mozes) werkelijk voelt (Ernstgefühl) en niet maar fantaseert (schijngevoel) is de aesthetische *realiteit.* De realiteit beduidt niet een gevoel op de praktische manier, want zoo wij in den Mozes den toorn gevoelen, hebben wij er geen objekt bij om tegen te toornen, waardoor eerst de toorn praktisch-feitelijke toorn zou wezen — maar op de aesthetische manier: wij nemen „aandeel" in Mozes' toorn en in Faust's vertwijfeling. De beschouwer vertoeft in een ideëele sfeer, doch vertoeft daarin *werkelijk* (tegen Witasek).

Dat de aesthetische invoeling, niet slechts een bepaalde aandoening (i.c. den toorn in de Mozes-statue) maar de heele menschelijkheid invoelt, noemt Lipps de aesthetische *diepte;* en ten slotte acht hij de aesthetische Einfühlunge en *sympathie*, omdat de beschouwer in den dramatischen persoon of in het kuntsvoorwerp zichzelf beleeft. En deze zelfbeleving is van de aesthetische Einfühlung de algemeenste en wezenlijke faktor. Der aesthetische Genuss ist Selbstgenuss; Selbstwertgefühl

Al wat hieromtrent de menschelijke schoonvinding uitgesproken wordt, is van onbetwistbare belangrijkheid. Maar welbeschouwd, houdt het niet anders in dan de afwijzing van alle nevenmotieven, die de Einfühlung konden vertroebelen. Een positief onderscheid tusschen speciaal-aesthetische en algemeen-apperceptieve invoeling, die ons in staat stelt voorwerpen als „bestaand'' op te vatten, wordt ook daarmee niet aangewezen; wáárdoor de Einfühlung een *schoonvinding* is blijft eèn onopgelost raadsel. LIPPS heeft nagelaten het *beginsel* aan te wijzen, krachtens welke de Einfühlung tot schoonvinding wordt.

Over dit tekort der Einfühlungs-aesthetika een enkel woord.

De groote waarheid dezer theorie ligt hierin, dat zij erkent hoezeer de schoonheidszin de voorwerpen vergeestelijkt. Zuil, boom, zee, wolk, toren worden niet maar schoon geacht om zekere vorm- of kleurverhoudingen, maar krachtens de geestelijke waarde van die; nl. doordat onze eigen geest in het voorwerp zichzelf beseft.

Met deze opvatting zijn de pretenties van een kaal formalisme afgewezen, dat de schoonheid binnen uitwendige vormeigenschappen van het voorwerp vastlegt. Maar is nu met het begrip Einfühlung erkend dat het schoone voorwerp geest uitdrukt: er is niet geraden *welken geest*. Er is voorloopig gezegd, dat wij *onzen* geest in het voorwerp vinden; maar onze geest is de eigen individueele geest en door dezen in het andere terug te vinden, vinden wij in het andere wel *verwantschap*, maar geen *schoonheid*.

Het is niet de individueele geest, maar het is de algemeene geest, de Idee, die wij in het voorwerp terugvinden (einfühlen) en doordat wij in het voorwerp niet maar het konkrete, de gelijkenis met ons eigen-ik, doch de Algemeenheid herkennen, vinden wij het schoon. Voor het schoone gevoelen wij *vereering;* hetgeen voor ons eigen spiegelbeeld niet mogelijk is, maar wel zoo het schoone voorwerp de uitdrukking is van een grooter Wezen dan

ons eigen individueele ik. In de schoonheid van de sterren, in de schoonheid van het landschap, van het lichaam, zelfs van het geringer voorwerp, herkennen wij iets, dat de omvang van ons eigen individueel zielsbetaan overschrijdt en juist daarom boeit het ons en dwingt tot beschouwing. Zoo wij niet meer dan ons eigen ik (ons „inneres Tun") er in bespeurden, zou het schoone deze diepere bekoring en fascinatie missen. [Ik verwijs hier naar hetgeen ik over een „grootere psychiek", die zich in de kunst uitspreekt, geschreven heb in mijn studie „tweeërlei schilderkunst en tweeërlei menschbegrip" Tijdschr. voor Wijsb. 1908 bl. 101 vvg.].

De psychologische methode in de aesthetika echter kon zulk inzicht niet verdedigen, omdat hier het begrip der psyche (d.i. van het individueel innerlijk bestaan) overschreden wordt en dus de analogie met het psychische vervalt. Wie met de psychologische methode uit wil komen, gelijk Lipps, moet dus de aesthetika verkorten en het hoogere beginsel (boven-psychisch), waardoor de schoonvinding zich van de algemeene Einfühlung onderscheidt, verwaarloozen.

Of aldus: de Einfühlung is het psychisch middel, waarmede wij de Idee in de voorwerpen (natuur of kunst) herkennen. Niet objektieverwijze als buiten mij om, stel ik vast, dat het Eeuwige (Idee) zich in de natuur als schoonheid spiegelt; maar deze herkenning der Idee is een schoone aanschouwing, doordat mijn eigen bewustzijn de Idee (die mijn levensgrond is) in het aanschouwde voorwerp aanschouwelijk overdraagt. De Einfühlung is het kanaal waarlangs, de psychische werking waardoor, de schoonheidszin werkt.

Empirisch-kausaal beschouwd, psychologisch geanalyseerd is dus Einfühlung het beginsel der schoonvinding. Maar de psychisch-kausale beschouwing zelve is ontoereikend. Zij leert de toedrachtswijze kennen, maar niet het wezen; de werkmanier, maar niet de inhoud van onzen schoonheidszin. De wijsgeerige methode, die van het *begrip* van werkelijkheid en van geestesleven uitgaat,

moet hier de psychologische wijsheid in hooger verband stellen. En dat de Einfühlung (gelijk wij zeiden) niet begrijpelijk maakt waarom wij het schoone *vereeren*, geeft aposteriorisch bewijs voor de onvolledigheid dezer psychologische theorie.

Zoo is er dus naast de Einfühlung als werkwijze van den schoonheidszin het begrip noodig van de schoonheid zelve. Een objektief-geestelijk begrip. In de aesthetika loopt nog een andere dan de psychologische gedachtelijn. SCHOPENHAUER is de vertegenwoordiger van deze, wanneer hij meent dat wij in de schoone voorwerpen „de Platonische idee" aanschouwen en daarbij ons eigen levensbesef (Wille) geheel en al tot zwijgen komt. Hier wordt de Idee, krachtens het gemis eener verwantschap met onze eigen-psyche tot abstraktie en is aan een andere eenzijdigheid vrij spel gegeven. In een bij R. PIPER te München verschenen geschrift van Dr. W. WORRINGER „Abstraktion und Einfühlung" (dritte Aufl. 1911) stelt deze aestheticus tegenover de Einfühlung een ander beginsel dat onmiskenbaar in het „Kunstwollen" tot openbaring komt : de Abstraktions-drang. Pyramide, geometrische stijl, primitieve kunst ontleenen hun schoonheid aan deze. De schoonheidszin laat zich door dit beginsel leiden, inzooverre hij „das einzelne Ding der Aussenwelt aus seiner Willkürlichkeit und scheinbarer Zufälligkeit heraus zu nehmen, es durch Annäherung an abstrakte Formen zu verewigen (wünscht)". Dat de schoonheid een aanschouwing der wereld in den vorm der eeuwigheid is, zal voor geen Einfühlungstheorie verstaanbaar zijn.

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN.

BOEKBESPREKING.

E. SEILLIERE. SCHOPENHAUER (Les grands écrivains étrangers). BLOUD & CIE. Edit, Paris.

Notre mystique attardé: zoo noemt de schrijver van dit boekske den wijsgeer wiens denken hij naspeurt (p. 105). Van deze drie woorden is de eerste humoristisch, de tweede in malam partem bedoeld en de derde behoeft geen verklaring. De waardeering van den Heer S. voor de wijsbegeerte van SCHOPENHAUER is met deze kwalifikaties vrijwel aangeduid. Dat het aardige geschrift niet altijd voor ernst wil gelden en de Schr. met fransche levendigheid zijn stof behandelt; met een talentvol gemak Schopenhauersche denkbeelden in 't verband van het Schopenhauersche denken toelicht; met voorliefde de zwakke zijden en paradoxale kanten daarvan in het oog vat en bij alles helder blijft en geestig — is zeer verdienstelijk en zal dit geschrift vele lezers bezorgen.

De schrijver verstaat de kunst om zonder bepaalde onwetenschappelijkheid oppervlakkig te zijn. Het geschrift is niet populaer in den verwerpelijken zin, maar zoo glashelder geschreven dat de lezer allicht zal vermoeden, dat hij hiermee SCHOPENHAUER kent. Over sommige punten, zooals over de muziekleer, en over het heele Schopenhauersche kunstbegrip loopt hij al te vlot heen. Deze in de Voltairiaansche school grootgebrachte Franschman, vermoedt niet dat er diepten schuilen bij den mystique attardé. Wanneer de wijsbegeerte van SCHOPENHAUER zelf mocht vergeten worden, doch een legende ervan overbleef, zou de Heer E. SEILLIERE als de geestige berichtgever dezer legende geëerd blijven. Wij twijfelen niet aan het succes van dat oogenblik.

B. DE H.

HENRI LICHTENBERGER. NOVALIS (Les grands écrivains étrangers). BLOUD & CIE. Edit, Paris.

„La réhabilitation du romantisme a eu pour conséquence naturelle le renouveau de faveur dont jouit présentement Novalis. Aujourd' hui que

sa personnalité, dégagée des légendes qui la défiguraient jadis, nous apparaît dans sa vérité si humaine, dans son énigmatique et attirante complexité, nous percevons clairement que son succès n'est pas dû a un engouement passager de la mode, mais 's explique par des causes plus profondes et plus durables. Novalis est un homme représentatif au premier chef. (p. 256). Zooals uit deze regelen blijkt, beschouwt HENRI LICHTENBERGER de figuur van NOVALIS wel anders dan als een „mystique attardé". Met een talent dat grooter waarde heeft dan alleen maar scherpzinnigheid, dringt hij naar het wezen van NOVALIS' dichter- en denkerschap door en heeft daarbij het voorrecht verhelderend te zijn en juist in dit opzicht een anderen NOVALIS-schrijver (Dr. H. SIMON „Der magische Idealismus", Heidelberg 1906) verre te overtreffen. Wie ooit in de wereld van NOVALIS Fragmente zich heeft gewaagd, weet hoezeer men hier getroffen wordt en verbijsterd te gelijk en begrijpt dat een volledige nasporing der Novalische gedachtewegen niet mogelijk is. De Fragmente waren niet voor uitgave bedoeld, en dus ongeordend en bevatten evenzeer ongenoemde citaten, voorloopige inzichten, en onverwerkte invallen als rijpe, eigene ideeën. Een ordening als systematisatie naar wijsgeerig plan is vrijwel onmogelijk. Toch is er een groote geestverwantschap, die ze te zamen bindt. LICHTENBERGER heeft met zeldzame objektiviteit en toewijding zich in deze wereld bewogen en het begrip van het *magisch idealisme* daaruit opgedolven. De NOVALIS-vereerders zullen hem dankbaar zijn; want hun kan door dit geschrift het begrip verhelderd worden van 't geen zij minder ver-eenigd in het werk van NOVALIS hadden verstaan.

In een afzonderlijk hoofdstuk bespreekt de schrijver het romantische werk, vooral de HEINRICH VON OFTERDINGEN, en poogt hij de magisch-idealistische wereldbeschouwing, die hier verborgen ligt, aan het licht te brengen. Er is een groote suggestieve kracht in dezen roman, en een pretentielooze verwijzing naàr en omgang mèt tijde- en ruimtelooze faktoren van het wereldbestaan. Een enkele aanwijzing soms geeft bij NOVALIS de aanwezigheid eener geestelijke wereld in de waarneembare, met rechtstreeksche zekerheid te beseffen „Par tous ces traits le poète veut attirer la pensée du lecteur sur ce vaste et mystérieux domaine du subconscient, qui s'étend comme un gouffre obscur au-dessous des régions claires de la vie ordinaire", zegt L. Bij NOVALIS echter is deze gouffre geen afgrond en niet „donker" maar glanzend van een dieper licht dan het alledaagsche; en hij strekt zich meer „au-dessus" dan „au-dessous des régions claires".

Ook in het Klingsohr-verhaal wordt de „magische" idee nagespoord, en het is niet gemakkelijk hierbij den draad der gedachte in handen te houden. Het verhaal voorspelt „l'avénement d'un magnétisme universel sans polarité", een „rétablissement de l'Unité divine". De lezing van deze studie heeft zijn nut èn zijn bekoring.

B. DE H.

DE LOGISCHE BETEEKENIS DER PLATONISCHE IDEE

DOOR

Dr. B. J. H. OVINK.

PAUL NATORP. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.

Het woord „Idee" beteekent heden ten dage de meest uiteenloopende dingen. De een zegt van een als waardeloos beschouwden inval: „het is maar zoo'n idee van mij". Voor anderen, vooral na-Kantiaansche filosofen, is Idee ongeveer het diepste wezen der wereld. SCHOPENHAUER merkt op: „Een Franschman of Engelschman verbindt met het woord idée of idea een zeer alledaagschen, maar volkomen bepaalden en klaren zin. Daarentegen den Duitscher, als men tegen hem over Ideeën begint (vooral als men Ue-dähen uitspreekt) gaat het hoofd duizelen, alle bezonnenheid verlaat hem, hij krijgt een gevoel, als moest hij met den luchtballon opstijgen."

Ieder weet, dat PLATO dit begrip ontdekt, dezen term wijsgeerig gestempeld heeft. Hij staat bekend als de vader van het Idealisme. Velen noemen dit woord met diepen eerbied, al zouden zij moeilijk weten te zeggen, wat zij er eigenlijk bij denken. Aardig placht COBET den draak te steken met de oppervlakkige geestdrift van sommige geletterden, die met ten hemel geslagen blikken uitroepen: „O, die Ideeën van PLATO! Ik kan

je ze wel recommandeeren!" en dan op de vraag: „heb je wel eens iets van PLATO gelezen?" antwoorden: „Dàt zoozeer niet! Maar toch, die verheven denker etc."

Intusschen ook vele ernstige PLATO-vereerders, die wel met zijn geschriften bekend zijn, verkeeren aangaande de beteekenis der Idee in een eenigszins pijnlijke verlegenheid. Wat toch is van de Ideeënleer de vrij algemeen bij de ontwikkelden geldende opvatting? Kort uitgedrukt komt zij op het volgende neer. Wij menschen kennen datgene, waarmee wij in onze vergankelijke wereld in aanraking komen, door middel van abstracte begrippen. Wij zeggen bv. „dit is een boom", „dit is een driehoek", „deze man of deze handeling is rechtvaardig", „deze bloem is mooi". Die begrippen *boom, driehoek, rechtvaardig, mooi* duiden met betrekking tot de vergankelijke dingen iets blijvends, iets boventijdelijks en onvergankelijks aan. Welnu, van deze onvergankelijke wezenheden, die wij van de voorwerpen der zinnenwereld praediceeren, maakte PLATO een soort van bovenzinnelijke, geestelijke dingen, die hij Ideeën noemde en die volgens hem in een bovenzinnelijke wereld — de ware werkelijkheid — hun bestaan zouden hebben. In deze Ideeënwereld hebben onze zielen vóór de geboorte geleefd en, wat zij daar aanschouwden komt hun, naar aanleiding van het in de zinnenwereld waargenomene, langzamerhand en in verschillenden graad van helderheid, tot bewustzijn, zoodat zij in staat zijn de zinnelijke werkelijkheid met behulp van die herinneringen te kennen, er als 't ware herkennings-oordeelen over uit te spreken. Den hoogsten graad van klaarheid verkrijgen alleen de wijsgeeren door de dialektiek. Zij zijn de eenigen, die inzien dat onze kennis van boven-empirischen oorsprong is en dat de dingen dezer zinnenwereld geen echt zijnde wezen kunnen, omdat zij slechts tot op zekere hoogte aan het zijn der Idee „deelhebben", of, met een ander beeld, op de Idee „gelijken". Onze zinnenwereld is niet de ware werkelijkheid. Zij verhoudt zich tot deze laatste, tot de ware bovenzinnelijke wereld der Ideeën,

zooals in de bekende allegorie der Politeia de schaduwbeelden, waargenomen door de ongelukkige in het onderaardsche hol vastgesnoerde gevangenen, zich verhouden tot de werkelijkheid daarbuiten in het zonlicht.

Wat moeten wij nu met deze Ideeënleer, zoo opgevat, aanvangen? Zelfs een niet-diepgaande kritiek stoot terstond op allerlei moeilijkheden en tegenstrijdigheden. — Onloochenbaar kennen wij door abstracte begrippen, die iets blijvends en boventijdelijks bevatten. Maar moeten daarom de met deze begrippen correspondeerende wezenheden ergens in een bovenzinnelijke wereld afzonderlijk bestaan? Hoe zou die wereld ingericht zijn, en waar is zij te vinden? Zeker, het aan zulke verheven begrippen als het Schoone en het Goede beantwoordende kan men zich desnoods vaagweg als in een „hoogere" wereld bestaande denken. Maar ook driehoek, boom, bed zijn volgens PLATO ideeën. Behooren de oer-beelden daarvan ook tot die hoogere wereld? En staan zij daar naast en onafhankelijk van elkaar, of hebben zij onderling gemeenschap en welke is dat dan? En waar blijven wij met de Ideeën van al het onbeduidende, leelijke, slechte, waarvan wij hier in onze wereld ons toch ook begrippen vormen? En wat is de relatie der beide werelden, hoe moeten we dat „deelhebben" van de zinnenwereld aan de Ideeënwereld eigenlijk denken? Wie heeft die gelijkenis tot stand gebracht? — Verder is de leer van de præ-existentie der ziel een onbewezen theorie. Maar al was zij bewezen, dan zou daardoor onze werkelijke kennis nog niet verklaard worden. Wij zouden ons door die „herinnering" alleen een afgesloten geheel van zuivere, voor een niet-zinnelijke wereld geldende begripskennis kunnen tot bewustzijn brengen. PLATO wist wel, waarom hij aan MENON's slaaf juist een wiskundig probleem voorlegde. Kan men ook door zuiver denken zich de kennis van de natuurvoorwerpen met hun fysische, chemische, biologische eigenschappen „herinneren"? Neen, onze natuurwetenschap is er te zeer van doordrongen, dat zij niet alleen op zuivere begripskennis maar althans evenzeer

op zinnelijke waarneming berust, en zij kan deze wereld in ruimte en tijd niet als een wezenloos schijnbeeld beschouwen, waaruit voor de kennis der ware werkelijkheid niets te leeren zijn zou!

Wat blijft er dan van die veelbewonderde Ideeënleer over? Niet veel anders dan een dichterlijke fantasie van een aan onze vergankelijke schijnwereld ten grondslag liggende bovenzinnelijke wereld van eeuwige, waarlijk zijnde dingen, welker moeilijk voorstelbaar bestaan misschien zekere gemoedsbehoeften bevredigen kan maar voor onze wetenschap volkomen nutteloos en zelfs met haar grondopvattingen in strijd is!

De vraag dringt zich echter op: zou deze opvatting der Ideeënleer wel de juiste zijn? zou Plato dat zelfstandig, afgezonderd bestaan der Ideeën (χωρισμός), die verachting van de zinnenwereld als blooten schijn en van de waarneming, als belemmering van het zuivere denken, wel geleerd hebben? Zeker, men kan zich voor die opvatting op verscheiden plaatsen (bv. in den Phaedrus en den Phaedo) beroepen, waar Plato met kracht een zich afwenden van de zinnelijkheid en een uitsluitend beschouwen der zuivere denkbegrippen, als den eenigen weg tot ware wetenschap schijnt te prediken. Maar er staan zoovele andere passages uit andere (latere) dialogen tegenover, die een geheel omgekeerde interpretatie schijnen toe te laten. En dit moet ons dadelijk al bevreemdend voorkomen, dat een zoo buitengewoon geniale geest, een zoo diep- en scherpzinnig denker, die vaak zoo echt kritisch en nuchter toont te zijn, zulke voor de hand liggende bezwaren en tegenstrijdigheden niet zou opgemerkt hebben.

Bovendien wordt in den Parmenides en den Sofist deze opvatting der Ideeënleer uitdrukkelijk ter sprake gebracht, gekritiseerd en bespottelijk gemaakt. Of zijn deze beide dialogen, die toch zoo duidelijk den stempel van Plato's geest dragen, als onecht te beschouwen?

Daar staat echter weer tegenover dat niemand minder dan Aristoteles Plato's leer wel zoo opgevat heeft.

Het lijkt ondenkbaar, dat zulk een eminent wijsgeer en nog wel een onmiddellijke leerling van PLATO zelf, de strekking van diens leer zoo verkeerd zou begrepen hebben. Dit is zeker, dat volgens ARISTOTELES de Ideeënleer als metafysika onbruikbaar en voor een wetenschappelijke logika nog minder dan waardeloos is. Volgens hem is PLATO bij SOKRATES een achteruitgang. Door PLATO's leer wordt aan de ervaring te kort gedaan. Waartoe dient het, zoo roept hij uit, om die begripswezenheden van de zinnenwereld te scheiden en hun ergens in een fantastische wereld een afzonderlijk bestaan toe te kennen! Verklaard wordt er niets door, noch onze kennis, noch de dingen die gekend worden. Neen, ons kennen ontwikkelt zich door de ervaring na onze geboorte, door zinnelijke waarneming en het nadenken over het hierdoor gegevene, en het eeuwige der begripswezenheid — dat ook hij aanneemt — bestaat niet *buiten* maar *in* de zinnelijk waarneembare wereld. Telkens weer verwijt hij aan PLATO dat hij frasen verkoopt en misbruik maakt van metaforen (κενολογεῖν καὶ ποιητικὰς λέγειν μεταφοράς). Wat beteekent dat: de dingen *hebben deel* aan de Idee, *gelijken op* de Idee? — Intusschen onze geheele wijsgeerige terminologie is vol van metaforen. En het schijnt ARISTOTELES niet tot bewustzijn te zijn gekomen, dat hij zelf met zijn bewering, dat het eeuwige, het logische *in* het vergankelijke en empirisch gegevene zich openbaart eveneens van eene — en wel zeer gevaarlijke — metafoor gebruik maakt.

Er is in de laatste eeuw voor het rechte begrip van PLATO's geschriften door filologen en filosofen geweldig veel arbeid verricht. Zonder twijfel zijn vele moeilijkheden opgelost en over tal van bijzondere problemen is een geheel nieuw licht opgegaan. Toch is ook nu nog het vaststellen van de wetenschappelijke beteekenis, het waarheidsgehalte der Ideeënleer een uiterst moeilijke zaak. De meeningen loopen hier nog ver uit elkaar. — En geen wonder. Wat PLATO's werken tot een zoo geheel eenige verschijning maakt in de wereldlitteratuur, zoo buiten-

gewoon aantrekkelijk voor alle waarheidzoekende zielen, dat is aan den anderen kant een groote belemmering. Hij is niet alleen een streng wetenschappelijk, koel denkend mathematicus logicus en psycholoog, maar evenzeer een dichter, een mystiek-religieuse natuur, een profeet en hervormer, een scherp en geestig polemicus. Plato doet geen moeite, om zijne inzichten, naar mate zij hemzelf duidelijk worden, de verschillende soorten van problemen afzonderlijk behandelend, in den vorm van strenge afgesloten nuchter wetenschappelijke betoogen, met duidelijk geformuleerde resultaten, uit te spreken en te ontvouwen. Zijn dialogen zijn tegelijk kunstwerken, de openbaring van een rijk en diep gemoedsleven, de levende uitdrukking van zijn worstelen met de hoogste problemen der wetenschap en vaak met problemen, die alle menschelijke wetenschap te boven gaan. Onophoudelijk werpt zijn bewegelijke geest nieuwe vragen op en opent nieuwe gezichtspunten. Hij heeft de grootste moeite om dat verrassende, dat hem voorzweeft, zich klaar te maken, zuiver te houden, te fixeeren en af te palen tegen verkeerde en vijandige gedachtengangen.

Soms spreekt hij alleen de praemissen uit en laat den lezer de conclusie trekken. Ja, menigmaal schijnt hij met den lezer een loopje te nemen of hem zand in de oogen te willen strooien. Alle wisseling zijner stemmingen, de vreugde over een eindelijk vast geworden inzicht, het gedrukt zijn door de geweldige moeilijkheid der problemen, het zalige gevoel van plotseling zich openende eindelooze vergezichten, de bittere ergernis over bekrompenheid en onwil, over den afstand tusschen hetgeen is en hetgeen zijn moest, de blijheid van het geloof in het goede als diepsten wereldgrond — al deze wisselingen moet de lezer meemaken. Drooge begripsontledingen worden gevolgd door dichterlijke vizioenen, met streng wetenschappelijke betoogen verbinden zich mythen of sprookjes of een spel met beelden en metaforen, fijne ironie en scherpe polemiek. Wat is in deze werken —

waarvan bij gewichtige onderdeelen de volgorde nog altijd onuitgemaakt is — nu het ernstig gemeende, het streng bedoelde, het definitieve resultaat?

Nu bedenke men, dat de problemen door Plato in zijn Ideeënleer behandeld, ook voor ons nog de groote wijsgeerige problemen zijn. Oppervlakkig beschouwd, lijkt dit vreemd. Wie den wonderbaren aard van het logische niet kent, is geneigd te zeggen: „Plato moet noodwendig als wetenschappelijk wijsgeer geheel verouderd zijn. Een hedendaagsch filosoof moet van hem evenmin kunnen leeren, als een hedendaagsch medicus van Hippokrates. Wat er waars is in zijn leer, is natuurlijk al lang door anderen overgenomen; de bij hem aanwezige gedachtekiemen en duistere voorgevoelens zijn sedert ontwikkeld en tot klaarheid gebracht; wat bij hem nog in primitieven vorm en dooreengemengd was, is bij ons gedifferentieerd; de nieuwe kultuur heeft geheel nieuwe problemen voortgebracht en de oude worden anders gesteld!" Maar wij staan in de Ideeënleer voor de fundamenteelste aller wijsgeerige vragen. En uit den feitelijken toestand onzer hedendaagsche filosofie blijkt immers ten duidelijkste, dat ook wij nog de grootste moeite hebben om dat probleem zuiver te stellen en in de hoogste abstractieregionen het spoor niet bijster te worden.

Een ieder, die zich ernstig met het probleem van de verhouding van Denken en Zijn, van de grondslagen, geldigheid en perken onzer theoretische en ethische kennis heeft beziggehouden, weet, hoe ontzaglijk moeilijk het is om op dit fundamenteele en principieele een onbevangen blik te krijgen, het gemeenzame niet om zijn gemeenzaamheid begrijpelijk te vinden, zich niet door den naturalistischen schijn der zelfgenoegzaamheid van het feitelijk bestaan te laten misleiden, de logische niet met de psychologische beschouwing te verwarren, het onbeantwoordbare niet met het beantwoordbare te vermengen. Zeker, datgene, waarbij de wijsgeer nu in zijn onderzoekingen aanknoopt, is sedert Plato zeer veranderd. Tusschen hem en ons ligt, om de hoofdzaken te noemen,

het christendom, de moderne staat, de moderne natuurwetenschap. Maar niet de welmatigheid van den menschelijken geest, de verhouding van Denken en Zijn, is sedert Plato veranderd. Het komt in de filosofie aan op de methode, op het krijgen van den juisten blik op de feiten, op het innemen van het standpunt, het ééne standpunt — of is kenkritiek geen echte wetenschap ? — van waaruit het feit onzer kennis logisch beoordeeld worden moet. En zoo is het volstrekt niet uitgesloten, dat men ook heden ten dage in het aanpakken der fundamenteele problemen, in methode van denken, nog veel van Plato leeren kan, ja, dat een werkelijk geniaal denker als Plato in deze dingen een dieperen blik zou hebben dan menig talentvol modern filosoof met al zijn grootere positieve kennis.

Het is in elk geval merkwaardig, dat Kant, de hervormer der logika, na zoovele eeuwen, om zijn geheel nieuwe revolutionaire gedachten uit te drukken, meende het niet buiten het begrip der Platonische Idee te kunnen stellen. Hij zegt: „ich ersuche diejenigen, denen Philosophie am Herzen liegt, den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrucke (womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden) gerathe und die Wissenschaft dabei einbüsse.” De man, die van zichzelf zeide „mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung” zal dus wel in de Idee iets anders en diepers hebben gezien, dan een gehypostaseerd begrip, een geestelijke werkelijkheid, die ergens in de wolken een voor de natuurwetenschap volkomen nutteloos bestaan leidt. Maar, zal men misschien zeggen, ook Kant is al weer verouderd. Nu, ook in onze dagen is er een steeds aan invloed winnende school van wijsgeeren, alles behalve dwepers en fantasten, staande op den stevigen bodem der ervaring, steeds voeling houdende met de moderne natuurwetenschap, die aangaande Plato's Ideeënleer een geheel andere opvatting dan de Aristotelische is toegedaan.

COHEN en NATORP zijn van KANT tot PLATO gekomen, en hebben door PLATO weer KANT beter begrepen. Men kan NATORP evenzeer Platonicus als Kantiaan noemen. Wie met diens filologische, logische, ethische, paedagogische werken bekend is, ziet ieder oogenblik hoeveel hij aan PLATO te danken heeft.

Zijn boek „Platos Ideenlehre", van welks hoofdgedachten wij in het volgende iets wilden mededeelen, is de vrucht van een lange, nauwgezette, diepgaande PLATO-studie. Sedert COHEN's verhandeling: „Platons Ideenlehre und die Mathematik" (1878), zijn door NATORP en andere leerlingen, in zijn geest, tal van Platonische kwesties (over echtheid en volgorde der dialogen, interpretatie van moeilijke plaatsen enz.) in tijdschriftartikels en afzonderlijke geschriften behandeld. Dit boek nu kan men beschouwen als de voorloopige samenvatting, en bekroning van al dien moeitevollen arbeid. Het is een stoutmoedig, revolutionair werk. De schrijver tracht niet meer of minder te betoogen, dan dat de zin der Ideeënleer van kenkritischen aard is, dat zij een diepere logika dan de aristotelische bevat, en dat den griekschen denker reeds in hoofdzaken de grondwaarheden van KANT's Kritieken tot meer of minder helder bewustzijn zijn gekomen.

Het oordeel over dit boek zal voornamelijk daarvan afhangen, hoe men staat tegenover het Kritisch Idealisme. Wie in de kenkritische logika niet het principieelste vak der filosofie vermag te zien en de grondslagen der logika zoekt in een of andere metafysika of ook in de psychologie, zal noodwendig NATORP's Plato-opvatting verwerpen, hem in zijn gissingen en interpretaties willekeurig vinden en van oordeel zijn, dat hij PLATO veel te eenzijdig beschouwt. Dit laatste is zeker in zooverre waar, dat in dit boek vele kanten van PLATO's wezen niet tot hun recht komen. Maar het bedoelt ook geenszins PLATO's persoonlijkheid te schilderen, zijn geheelen geestesarbeid te behandelen. Het wil alleen in het centrum van zijn leer inleiden. — Hoe nieuw en revolutionair dit

werk is, wordt bijzonder duidelijk als men de hier voorgedragen opvatting der Ideeënleer vergelijkt met die van den gezaghebbenden historicus der filosofie, Windelband, zooals zij nog niet lang geleden in den vierden druk van zijn Plato-monografie (in Frommann's Klassiker) is uitgesproken.

Intusschen, hoe men ook over de resultaten van Natorp's werk moge denken, geen Plato-vriend zal na nauwgezette studie dit boek uit de handen leggen, zonder den indruk te hebben gekregen, dat het een superieur werk is en de erkentenis er veel uit geleerd en verschillende dingen anders en beter te hebben leeren zien.

En nu, al weet ik zeer goed dat in de filosofie niets vanzelfsprekend is, dat alle gebruikte termen in zeer verschillenden zin kunnen opgevat worden, bij alle nog zoo schijnbaar eenvoudige beweringen tallooze vragen oprijzen, en er dus groote bezwaren tegen zijn om een principieele kwestie in eenige bladzijden te willen behandelen — meen ik het toch te moeten wagen, om, ten einde Natorp's opvatting der Platonische Ideeënleer duidelijker te doen uitkomen, te voren de grondtrekken der Neo-Kantiaansche logika, in zoo eenvoudig mogelijke woorden kortelijk aan te geven.

Het is moeilijk, een onbevangen blik op ons eigen kennen te krijgen. De ruimtewereld, waarin wij leven, staat kant en klaar vóór ons. Haar „existeeren" is vanzelfsprekend en natuurlijk; wij kunnen ons onmogelijk voorstellen, dat zij er niet „zijn" zou. Ook ons zieleleven is vanzelfsprekend. De ziele-inhouden verschuiven onmerkbaar in den tijd; de waarnemingen, emoties en begeerten zijn altijd aanwezig, de gedachten over de ruimtewereld en onszelf vloeien, zich verbindende met de bekende woorden der taal, zoo natuurlijk uit ons voort. Wel voelen wij een zekere geestelijke activiteit; wij spannen ons in, bij het moeilijker nadenken; en al weten we ook niet precies wat wij in de diepten der ziel uitvoeren, de denkproducten komen toch kant en klaar met een eigenaardige

duidelijkheid aan de oppervlakte. Wij weten niet beter, of dit alles hoort zoo, en verwonderen ons over niets. Er zijn twee soorten van vanzelfsprekend gebeuren: het subjectieve in ons, het objectieve buiten en onafhankelijk van ons. Dat alles *is !* Wij gaan uit van het axioma: alles wat is, moet in een bepaald *hier* en *nu* zijn, of in alle hier's en nu's, zooals de materie. — Hoe zou het nu mogelijk zijn van uit zulk een opvatting tot de Idee te komen! Het lijkt het toppunt van ongerijmdheid, dat iets, *juist omdat* het niet in een hier en nu is, *zijn* zou, en nog wel „echter", „warer" zijn zou, dan de werkelijkheid in ruimte en tijd — welk zijn, het zijn van het logisch „gelden", in de Idee gedacht wordt!

Dit is het verwarrende: als wij over ons kennen wetenschappelijk beginnen na te denken, zijn wij niet alleen in ons kennen maar ook in het reflecteeren over ons kennen al midden in. Wij denken er over in de taal met hare metaforen en bedienen ons ter verduidelijking van beelden, die wij uit het natuurleven halen. Daarbij doen dienst de tegenstellingen: geest en natuur, denken en zijn, subject en object; de uitdrukkingen *binnen* en *buiten* (het bewustzijn), *ervaring*, het door de waarneming *gegevene*, dat door het denken *verwerkt* moet worden. Wij zeggen, dat ons kennen de werkelijkheid moet *reproduceeren*, haar wezen moet *uitdrukken*; dat onze ken-voorstellingen met de werkelijkheid moeten *overeenstemmen* etc. etc. In die populaire begrippen is natuurlijk niet alles verkeerd; zij hebben waarheids-elementen in zich. Maar daardoor zijn zij des te gevaarlijker. Dieper op de zaak ingaande bemerken wij wel, hoe grof en gebrekkig en verward die termen en beelden zijn. Maar zelfs, als wij ze bewust verloochenen en ons van hen trachten te bevrijden, raken wij die onhoudbare voorstellingen zoo gemakkelijk niet kwijt. Het vreemde en précaire van ons kennend wezen, waarin vrijheid met afhankelijkheid, souvereiniteit met beperktheid wonderbaar verbonden is, dringt ze ons onophoudelijk weer op. Sterk blijft in ons steeds het materialistisch vooroordeel;

altijd weer zijn wij geneigd in het geestelijke een werkelijkheid van den tweeden rang te zien, een werkelijkheid die bestaat bij de genade der zinnelijke wereld. De menschheid is een stipje in het heelal, denken en kennen een proces in dat stipje, dus tegenover het heelal iets nietigs, in elk geval iets secundairs en bijkomstigs. En het heelal — om een uitdrukking van HEINE te gebruiken — existeert er maar op los. Wat „existeeren" beteekent, is zoo duidelijk, dat het belachelijk zijn zou, naar den zin er van te vragen. Zeer juist zegt MALEBRANCHE: „les préjugés reviennent toujours à la charge et nous chassent de nos conquêtes, si par notre vigilance et de bons retranchements nous ne savons nous y maintenir..... ils ne se quittent pas comme un vieil habit auquel on ne pense plus."

Als wij bewust wetenschap zoeken, vinden wij ons in het bezit van een zeker kapitaal van kennis, van een oordeelen-systeem met de pretentie van ken-waarde. Hoe zijn wij er aan gekomen, met welk recht hebben wij die oordeelen gevormd? Wij weten het zelf niet. Van onze geboorte af vormden wij, door innerlijke noodwendigheid gedreven, zonder op ons eigen doen te letten, met behulp der taal onze begrippen, en deze zijn proefhoudend gebleken, geldig bevonden. Psychologisch beschouwd is onze kennis een natuurproduct, en het geloof in hare geldigheid beheerscht ons als een natuurmacht. Hier pleegt het tooverwoord „ervaring" ons goede diensten te bewijzen. Door haar *lezen* wij als 't ware onze kennis van de werkelijkheid af; deze spreekt tot ons, wij verstaan haar taal en kunnen nu, rustig op den ingeslagen weg voortgaande, haar verder tot ons laten spreken. De bereikte kennis is het uitgangspunt voor de verder te bereiken kennis. Wij gaan voort door de ervaring — en dat wordt nu opzettelijke bewuste waarneming — het *zijn* der werkelijkheid in ons te halen en in onze begrippen uit te drukken.

Als wij echter dieper over dit begrip „ervaring" nadenken, komen gewichtige bezwaren op. Wat kan

toch die onafhankelijk van ons kennen bestaande werkelijkheid bezielen om haar eigen zelfgenoegzaam wezen aan iets buiten zich te willen openbaren? En, gesteld dat zij het wilde, hoe zou zij het kunnen? Hoe kan een Zijnde, dat geen bewustzijn geen begrip is, maar iets toto coelo verschillends, zijn *wezen* in iets geheel anders, ons subject, openbaren, afdrukken; en dat niet in den vorm eener vergankelijke impressie, maar in den vorm van een eeuwig geldend begrip? Kan een begrip, een oordeel, een inzicht uit iets anders voortkomen dan uit een begrip, een oordeel, een inzicht?

En dan aan den anderen kant: wij meenen met onze vóórwetenschappelijke begrippen naief het „zijn" der dingen uit te drukken. Hier vóór mij staat een boom, en daarnaast een hond. Het *wezen* van een boom is anders dan dat van een hond, en beide wezens zijn geheel onafhankelijk van mij. De wetenschap echter meent niet met dit begrip en de daarbij behoorende aanschouwing het „zijn" terstond te pakken te hebben. Voor haar is die boom aanleiding tot mechanische, fysische, chemische, botanische, fysiologische problemen. En de in al deze woorden aangeduide wetenschappen zijn nog in vollen gang en komen voor steeds moeilijker vragen.

Zoo blijkt dat, hoewel wij naar aanleiding van dien boom een menigte noodwendige oordeelen uitspreken, die wij *waar*, objectief geldig noemen, wij toch nog geenszins weten wat die boom *is*. En ook, dat die boom niet iets „geheel" anders is, dan die hond. Want zeer veel van wat voor den boom geldt, geldt ook voor den hond. Het zijn, dat wij meenden te hebben, wijkt in de wetenschap terug; het blijkt *gezocht* te moeten worden. Nu vragen wij: waarom legt die wetenschap zich niet bij die populaire ervaring neer, maar onderneemt haar moeitevollen, eindeloozen arbeid? Wat wil zij eigenlijk? Waar haalt zij dat strengere Zijns-begrip, die hoogere denk-eischen vandaan? Uit datgene, wat die aanschouwelijke werkelijkheid haar *zegt?* uit die slappere, slechtere denkeischen bevredigende kennis? Kan het sterkere

licht, dat de wetenschap over de werkelijkheid uitbreidt, uit het zwakkere licht komen, dat er, als zij begint, reeds over uitgebreid ligt en haar als 't ware zichtbaar maakt? En als zij uit zichzelf begrippen *toevoegt*, welk recht heeft zij dan daartoe? Vervalschen die begrippen dan niet de mededeelingen der werkelijkheid, het zoogenaamde *gegevene?* En waar blijven wij nu met den eisch, dat onze kennis met de werkelijkheid moet „overeenstemmen"? Wat is dan bv. aan de sterrenwereld datgene, waarvan de astronomische berekeningen de welgelijkende copie zouden zijn?

Blijven wij in de begripsformeeringen van een bepaald vak, dan voelen wij geen zwarigheden. Dan zijn wij zeker van ons zelf en worden door evidente feiten en redeneeringen voortgestuwd. Maar trachten wij de wetenschap *als een geheel* te overzien, vragen wij naar de grondslagen, die aan alles vastheid en kenwaarde geven, dan wordt juist alles onvast en twijfelachtig. Men spreekt van *de* wetenschap als een eenheid, als een systeem van oordeelen dat boventijdelijke geldigheid heeft. Maar waar *is* die wetenschap? Zooals zij werkelijk, d.i. psychisch existeert, is zij geen eenheid, is er weinig vasts en onwrikbaars in te ontdekken. Zij is in hare ontwikkeling historisch bepaald en afhankelijk van individuen met hunne eigenaardigheden; zij schrijdt alles behalve geregeld en in vasten gang voorwaarts, is vol gapingen en toevalligheden, een echt product van beperkte en dwalende menschen. Als volledig begrijpen haar taak is, dan heeft zij nog weinig bereikt, dan ligt in haar nog veel onbewerkt materiaal. En veel wat reeds samengevoegd was, moet weer afgebroken worden; veel wat geldig heette, blijkt ongeldig; voortdurend moeten begrippen gewijzigd, theorieën teruggenomen worden. Bovendien zijn hare inhouden in vele vakken gesplitst, latent in boeken, over tallooze individueele zielen in verschillenden graad van klaarheid verdeeld!

„Maar", zegt men, „met *de* wetenschap bedoelen wij ook niet de psychisch werkelijke wetenschap, maar de

éēne wetenschap, die aan de menschheid als ken-taak gesteld is. Deze is een echte eenheid; een onwrikbaar geheel, waarin elk geldig oordeel zijn onvervreemdbare plaats inneemt. De tijd heeft er geen vat op. Wat in latere eeuwen geldig zal bevonden worden, is nu ook al geldig, behoort nu ook al tot dat geheel. Het Ik, dat wij als den bezitter *der* wetenschap denken, is niet een beperkt individueel Ik, maar om zoo te zeggen een ideaal Ik, het generieke denkende Ik der menschheid. Voor zoover een individueele Ik aan dat algemeene Ik *aandeel heeft*, voor zoover is het „kennend" !"

Intusschen, ook als wij ons in het wezen der zoo opgevatte éēne menschelijke wetenschap verdiepen, komen wij in groote moeilijkheden. Wij moeten, wanneer onze ervaringswetenschap een vooruitgaan in begrijpen wezen zal, haar als het afleggen van een weg denken, met een bepaalde richting en een bepaald einddoel — de volledige waarheid, het volkomen begrijpen. Nu wij ons al op den weg bevinden, nu wij al een zekere hoeveelheid wetenschap hebben, lijkt het niet vreemd, dat wij steeds meer weten er bij kunnen verkrijgen, evenmin als het vreemd lijkt, dat een reeds bestaand rijk zijn gebied kan uitbreiden. Maar hoe komen wij überhaupt op dien weg der wetenschap? Wie niets bezit, kan niets veroveren. Wie niets weet, kan niets vragen en door dat vragen meer te weten komen. Hoe en met welk recht is de wetenschap dan geraakt aan datgene, wat zij bij het begin harer veroveringen reeds bezat?

Op den weg der wetenschap mogen wij geen stap gedaan hebben, dien wij niet bewust, logisch — want wetenschap is toch volle bewustheid — zouden kunnen rechtvaardigen, dien wij niet zouden kunnen terugdoen, evenals wij een halfvoltooid borduurwerk kunnen uitrafelen en weer tot het punt van aanvang terugkeeren. Kunnen wij ons nu zulk een beginpunt denken, waarop wij de eerste kendaad verrichtten? Wij zouden dan komen aan een denkmateriaal, waaraan nog niets gedacht is en daartegenover een...... denken, dat nog niets

gedacht heeft. Maar hoe komt dan dat denken aan dat materiaal, en welk recht heeft het er op ? — In even groote moeilijkheden brengt ons het begrip „einddoel". Kunnen wij ons voorstellen, dat de menschheid dit ooit zou kunnen bereiken, zonder dat wij daarmede het begrip „menschheid" opheffen ?

De tegenstelling tusschen een werkelijkheid bestaande in een gegeven velerlei, dat als zoodanig nog niet volledig bepaald is, een werkelijkheid *van* wie wij wetenschap te verwerven hebben, zou dan verdwenen zijn.

Nu nog wordt in ons kennen de veelheid steeds meer door de eenheid van het begrip gedacht, de eenheid steeds inniger, de samenhang steeds steviger en intenser gemaakt. Nu nog wordt uit de beantwoording van elke vraag weer een nieuwe vraag geboren. Maar dan, als de wereld volledig begrepen was, zou de laatste vraag beantwoord zijn. Waarneming zou ons niets meer kunnen leeren ; alles zou in denken opgegaan zijn. Maar kunnen wij ons een laatste „vraag" voorstellen ? Als wij het beproeven, zien we dat daarmee de geheele *weg*, het vooruitgaan en dus ook dat begrip „laatste" zinloos worden zou !

Is dan onze ervaringswetenschap een eeuwig zoeken en nooit vinden, het Zijnde een eeuwig x ? Wordt zoo de wetenschap geen inbeelding, geen tegenstrijdigheid ? Berust zij niet in het gunstigste geval op een soort *geloof*, waarbij wij van alle hoop op logische fundeering bewust hebben afstand te doen ?

Zoolang wij niet door de logika vasten grond onder de voeten gekregen hebben worden wij steeds heen en weer geslingerd tusschen twee uitersten : of van ons begripskennen veel te hoog of er veel te gering van te denken. Als wij bedenken, dat wij noch de wereld noch ons kenvermogen met zijn eigenaardige „inrichting" zelf geschapen en in onze macht hebben, dan zouden wij aan ons kennen gaan wanhopen. Kunnen wij uit een inzicht in het diepste wezen der wereld bewijzen, dat er zulke dingen als licht, electriciteit, sterren, planten, dieren,

menschenlichamen met bewuste zielen zijn moeten? Immers neen. Dit alles is ons als 't ware opgedrongen. Hoe dan, als nu eens door een wereldkatastrofe die ruimtewereld geheel veranderd, de zelfbewuste menschheid weggevaagd werd en alles tot den chaos terugkeerde? Waar bleef dan onze wetenschap met hare geldigheid? Lijkt het niet, alsof wij uit al dat eigenmachtige subjectieve begripsformeeren wel eens plotseling door de werkelijkheid zelve zouden kunnen opgeschrikt worden, evenals een vader zijn kinderen een poos in hun spelen kan laten begaan, hen plannen laten maken en die ook ten deele laten uitvoeren, om dan opeens in te grijpen en alles ongeldig te verklaren? — Aan den anderen kant zijn wij muurvast overtuigd, dat in de natuur niets onredelijks gebeuren kan. Ook als die natuurkatastrofe intrad, zou dat intreden geschieden door een wetmatigheid die zou behooren tot datzelfde systeem van wetmatigheid, dat wij nu reeds zeer onvolkomen kennen. Diep zijn wij doordrongen van het begripsmatige der werkelijkheid, van het door onze begrippen vat hebben op die werkelijkheid. Een duister besef leidt ons, dat de wereld in ruimte en tijd en ons kennen van haar onverbrekelijk samenhangen, dat het een zonder het ander een ongerijmdheid wezen zou, dat „existeeren'' noodwendig iets met bewustzijn van dat existeeren te maken heeft. Wordt ons geloof in de boven de natuur staande macht van het *begrip* ook niet schitterend bevestigd door de resultaten onzer natuurwetenschap en de hierop berustende techniek?

Mogen wij dan niet hopen, dat wij ten slotte de volledige werkelijkheid, de inrichting van ons bewuste wezen incluis, aan ons kennen zullen kunnen onderwerpen, inzien „was die Welt im Innersten zusammenhält'', alles in begrippen zullen kunnen uitdrukken, ook wat de kunstenaars in hun werken willen „zeggen'', wat de vrome in zijn Godservaring meent te bezitten?

Zoo worden wij heen en weer geslingerd. En dringend verheft zich de vraag naar de grondslagen, de draagkracht en kenwaarde, de eventueele perken van ons begrips-

denken. Er moet een logika wezen. Wanneer onze logos zoo machtig, zoo verheven is, als hij zich aan ons voordoet, dan *moet* zulk een zelfkritiek mogelijk zijn. Dan moeten wij ook kunnen inzien, waarom wij sommige dingen niet kunnen inzien, niet vragen mogen. Dat is aan het ongedisciplineerde wijsgeerig denken eigen : verkeerde, onoplosbare problemen te stellen. Men voelt, dat men in de filosofie dieper moet vragen, dan in de gewone vakken. En zoo vraagt men *te* diep. Dit moet — daar wij nu toch eenmaal niet God zijn — duidelijk wezen, dat wij ons bij sommige onbegrijpelijkheden bewust zullen hebben neer te leggen. En dat zou een ware bevrijding des geestes zijn, als wij goed *inzagen*, welke die onbegrijpelijkheden zijn. GOETHE zegt ergens :

Mein Kind! ich hab' es klug gemacht.
Ich habe nie über das Denken gedacht.

Nu, een individu mag zich misschien aan den moeilijken arbeid der logika onttrekken. Maar niet de menschheid, niet de wetenschap.

De kenkritische logika is het principieelste en fundamenteelste aller vakken. Oppervlakkig beschouwd lijkt het, alsof men haar door zelfbezinning klaar en eenvoudig uit ons kennend bewustzijn moet kunnen ontwikkelen en hare grondslagen aanwijzen. Maar — zoozeer is het menschelijke in den diepsten grond één — uit dat andere in ons (het ethische, aesthetische, religieuse) dat ook zijn aanspraken doet gelden, komen onophoudelijk verwarde bedenkingen en duistere voorgevoelens, die de klare logische begrippen altijd weer vervagen en vertroebelen. De wereld, waarin wij ons bewegen, is niet alleen aanleiding en uitgangspunt voor theoretische begripsconstructies ; zij moet ook aanschouwd en genoten worden, zij is ook het tooneel van ons ethisch-religieus leven. De filosofie is een eenheid. Men kan het logische niet zuiver houden, als men niet tevens het ethische en aesthetische zuiver houdt. Intusschen, de ethika en aesthetika werken met bepaalde grondbegrippen, die

eerst in hun kenwaarde door de logika kunnen vastgesteld en begrepen worden. En zoo moet men toch wel met de logika beginnen.

Ons nieuweren is door KANT voorgoed de weg gewezen, om tot de goede methode, de echte fundamenten te komen. De logika heeft zich in betrekking te stellen tot de natuurwetenschap, en wel allereerst tot de mathematische fysika. De mensch denkt zich niet alleen als natuur, maar ook als iets anders, iets meer dan natuur. Om hier echter ons zelf te verstaan, moeten wij eerst het begrip „natuur" streng bepalen. Bewust laten wij dus de menschelijke kultuur buiten beschouwing. Maar evenzeer — en dit is een zeer gewichtig punt — zien wij voorloopig af van de vraag naar *het ontstaan* onzer kennis in de individueele ziel en de menschheid. Hier is een zeer verleidelijke schijn. Aan ons kennen is tweeërlei te onderscheiden : de ken-inhoud en de ken-handel ng. De ken-inhoud nu wordt, zoo lijkt het, tot stand gebracht door de kenhandeling ; zij ontstaat door een verbinden en scheiden dat de bewuste ziel verricht. Deze daad van het subject is dus het primaire. Eerst door kennis van de subjectieve wetmatigheid kan inzicht verkregen worden in den aard van de objectieve geldigheid onzer voorstellingen. De wetenschap nu van de subjectiviteit is de psychologie. Uit de psychologie moet dus de logika haar fundamenteele begrippen halen. — Dat dit een gevaarlijke dwaling is, kan hier niet uitvoerig worden aangetoond. Zonder twijfel is er niets in ons kennen (en dus ook niet ons geloof in de objectieve geldigheid daarvan) wat niet de psychologie *op haar wijze* zou hebben te verklaren. Maar deze wetenschap behandelt het bewustzijn als natuurvoorwerp, het bewustzijn zooals het zich als werkelijkheid in ruimte en tijd openbaart en bedient zich dus, evenals alle andere natuurwetenschap, van bepaalde reeds bereikte empirische kennis, van bepaalde grondstellingen en methoden. En het zijn juist deze, die door de logika worden gekritiseerd en in hun beteekenis vastgesteld. Zeer juist zegt NATORP : „Handelt Logik von dem Kriterium der

Wahrheit, von dem, was allgemein, weil auf gesetzmässige Art, die Wahrheit einer Erkenntniss bestimmt, so darf doch die Gültigkeit dieses Kriteriums nicht abhängen von einer Erkenntniss, die nur nach diesem Kriterium als wahr zu behaupten wäre. Entweder also, es gibt keine Logik, oder sie musz mit dem Anspruch auftreten, ganz auf eigenem Grunde zu bauen, nicht von irgendeiner andern Wissenschaft ihre Fundamente borgen zu sollen." Als de logika, de Ideeënleer ons eerst openbaart, wat objectiviteit is, dan kan zij ons ook alleen openbaren wat hare keerzijde, de subjectiviteit, is. In principieele vragen zal dus de psychologie haar licht te ontsteken hebben bij de logika, en niet omgekeerd.

Op de natuurwetenschap dan richt de logika haar blik. Niet echter om daaraan bepaalde resultaten te ontleenen, maar om zich van den in haar verrichten geestesarbeid, haar proces van waarheid-vinden rekenschap te geven. Zij neemt, wat wij in haar bewust beweren te bezitten, als feit, als uitgangspunt, en vraagt dan : hoe is die ervaringswetenschap (met hare factoren: wiskunde, grondbegrippen en zinnelijke waarneming) logisch denkbaar, zoodat de praedikaten van onbeperkte algemeengeldigheid en strikte noodwendigheid, die zij aan hare oordeelen toekent, daaraan met recht toegekend kunnen worden. ,,Sie zergliedert den fertigen Bestand unseres Wissens ; sie macht gleichsam einen Querschnitt durch den Bau der menschlichen Erkenntniss, um die Construction darzulegen, die dem begrifflichen Gefüge seinen Halt verleiht." (STADLER). Zoo ontdekt zij den *vorm* van ons begripskennen, het apriori, ,,die reine Erkenntniss" (zuivere kennis). ,,Logik, als die Theorie der Erkenntniss, will die gesetzmässige Verfassung darlegen, wodurch Erkenntniss *eine innere Einheit* bildet." Dit is voorloopig alleen de vraag : ,,wat moet de logos bewust *ten grondslag leggen*, opdat uit die grondslagen de waarheid, de geldigheid eener op waarneming berustende en door waarneming verder komende natuurwetenschap kan ingezien worden ?" En uit dezen grondslag, deze probleem-

stelling, moet dan vervolgens de beteekenis, de draagkracht der fundamenteele begrippen : zijn, natuur, werkelijkheid, denken, bewustzijn etc. bepaald worden. Hieruit kunnen wij ook alleen over het waarheidsgehalte der zinnelijke waarneming tot klaarheid komen, niet door het ontstaan onzer voorstellingen te bestudeeren en daarbij uit te gaan van een psycho-fysisch organisme en een impressies-veroorzakende buitenwereld met hare concrete „dingen".

En nu zien wij, over het zoo gestelde ervaringsprobleem nadenkende, al heel spoedig dit : Zooals men zich gewoonlijk en onwillekeurig de verhouding van natuur en denken voorstelt, is strenge natuurwetenschap een onding. Als de natuur een wezen op zichzelf heeft, dat op zekere wijze reeds vóór ons kennen bepaald is, welke bepaaldheid dan het bewustzijn door waarneming in zich op te nemen en aan het denken te overhandigen heeft, zoodat dan dit denken het hem van elders „gegevene" analytisch te verwerken en in oordeelen zou uit te drukken of om te zetten hebben zou, dan kan er van een zoodanige eenheid in het velerlei, *die door ons als noodwendig kan ingezien worden*, geen sprake zijn. De verhouding moet dus anders bepaald worden. KANT gebruikt de bekende uitdrukking, dat niet ons denken zich naar de natuur, maar de natuur zich naar ons denken „te richten" heeft. Dit door hem bedoelde denken is niet het analytisch denken der zoogenaamde formeele logika, en ook niet de denkhandeling, voorvallende als natuur-feit in de individueele menschenzielen. Het is de synthetische *vorm* van ons kennen „die reine Erkenntniss". Maar KANT's uitdrukking is daarom gevaarlijk, omdat men ze niet diep genoeg opvat en ook aanvankelijk niet diep genoeg opvatten kan. Als A zich naar B richten zal, dan moeten A en B toch eerst afzonderlijk bestaan. Maar de natuur en onze kennis van de natuur zijn onverbrekelijk verbonden.

De volgende woorden van NATORP kunnen den lezer misschien helpen tot het juiste begrip van den vorm onzer kennis te komen.

„Beschouwen wij ons kennen als taak, naar analogie van een op te lossen vergelijking, dan is het object (der Gegenstand) het gezochte, nog niet bepaalde, door de data (het gegevene) eerst te bepalen x. Dit x is echter niet een kortweg onbekend iets, maar evenzoo, als het x der vergelijking door de in haar uitgedrukte bepaalde betrekking tot de bekende grootheden zelf in zijn beteekenis bepaald is, zoo moet in de vergelijking van ons kennen, ook vóór hare oplossing, het object, wat zijn beteekenis aangaat, bepaald zijn door een bepaalde betrekking tot de data van het kennen. Anders zou de taak, het object te kennen, niet slechts onuitvoerbaar, maar onverstaanbaar zijn. En zoo is het noodwendig, dat het kennen tot het object in een *oorspronkelijke* betrekking staat, in zoover de vraag naar het object en de eisch van een overeenstemming van ons kennen daarmee ook maar een aangeefbaren zin hebben zal. En wel zoo: evenals door den vorm der vergelijking de algemeene zin van het x vooruit bepaald is, zoo zal de algemeene zin van het object vooruit bepaald zijn door datgene, wat wij den *vorm* van ons kennen zouden willen noemen. Daaruit volgt reeds, dat de eigenlijke vorm van het kennen juist diens verhouding tot het object betreffen, en niet in de abstractie van alle object en alle betrokkenzijn daarop gezocht worden moet."

Voor het bepalen van den vorm onzer kennis, voor de afscheiding der zuivere van de empirische kennis, heeft KANT onschatbaren arbeid verricht. Zooals men weet, onderscheidde hij (met psychologische benamingen) in ons kennen: zinnelijkheid, verstand en rede. Als vorm, als apriori van de eerste (de ordening van het velerlei, das Mannigfaltige) nam hij aan: *ruimte* en *tijd;* als vormen der verstands-synthese, waardoor de eenheid in het velerlei wordt gedacht: de *kategorieën* (bv. veelheid, eenheid, oorzaak en gevolg etc.). Door verbinding van ruimte, tijd en kategoriën ontstaan de synthetische Grundsätze, waarop de mathesis en de mathematische fysika berusten, o.a. die der extensieve grootte, der

causaliteit. Ten slotte komen dan nog als zuivere redebegrippen, waarin de totaliteit der Bedingungen van het „bedingte" kennen gedacht wordt, de *Ideeën* (ziel, wereld en God). — Dezen vorm van ons kennen kan KANT eerst slechts door het aantoonen der *metafysische* aprioriteit zijner bestanddeelen onvolkomen laten doorschemeren. Aangaande ruimte, tijd, causaliteit etc. moest hij eerst de gangbare opvattingen kritiseeren en vernietigen, hun oorsprong uit het bewustzijn bewijzen. Maar alles blijft in de lucht hangen zoolang niet de *transcendentale* aprioriteit is aangetoond, zoolang niet het noodwendig aandeel elk dezer vorme*n* aan *den* (éénen) vorm der ervaring bewezen is. Men kan niet ten volle de functie van ruimte en tijd begrijpen, als men het denken, de Kategorie en de Idee verkeerd opvat, en omgekeerd. Men bedenke, in welke moeilijkheden de logicus hier zich bevindt. Wij hebben, ook al erkennen wij in het algemeen de noodwendigheid van een vorm, een apriori, de zuiver logische inzichten nog niet, wij zien nog niet de Idee, waardoor die vorm het zuiverst wordt uitgedrukt. Wat zal ons dan tot haar brengen? Niets anders blijkbaar dan het licht der Idee zelve, die in al ons kennen latent werkt, kan ons leiden. Zoo moet eerst noodwendig een onzeker tasten naar de Idee voorafgaan, een discussieeren van verwarde begrippen, een geleidelijk versterken en opklaren van zwakke en verwarde inzichten. — Vele zijn de misverstanden.

Inderdaad, wie zich KANT's leer zoo denkt, dat (evenals in een fabriek een te produceeren ding achtereenvolgens door verschillende handen gaat en verschillende stadiums van afwerking doorloopt) zoo ook een objects-voorstelling eerst in de zinnelijkheid komt, waar het gegeven velerlei in de daar aanwezige vormen geordend wordt, vervolgens naar de werkplaats van het verstand wordt geëxpedieerd, waar het ruimtelijk-tijdelijk geordende velerlei door de kategoriën (een soort van *gereedliggende* ragfijne touwtjes!) tot eenheden verbonden wordt, welke eenheden dan in de rede-afdeeling den stempel der Idee opgedrukt krijgen

om zoo als gelegitimeerde kenproducten in de magazijnen der wetenschap te worden opgeborgen — wie zich de zaak zoo voorstelt, moet alles wel bijzonder ongerijmd vinden. Maar ook op minder grove wijze wordt KANT's bedoeling misverstaan. Hem wordt de meening toegedicht, dat onze kennis een product zou zijn van twee factoren : een objectieven (de werkelijkheid op zichzelf) en een subjectieven (onzen kennenden geest) [1]. Men kan zich eenvoudig niet losmaken van de voorstelling eener op zichzelf vóór het denken bestaande, en dit denken van buiten bepalende werkelijkheid. Het apriori wordt dan tot een kant en klaar zijnd, als 't ware uit den hemel gevallen stel kenvormen, voorkomende in een ziel ; en daartegenover stelt men dan — want de natuur is toch niet zelfbewustheid, maar iets, waar*van* men zich bewust is — een werkelijkheid, die in die bestaande kenvormen ingeperst wordt. Verwonderd vraagt men dan, hoe op deze wijze echte kennis van die werkelijkheid tot stand komen kan. Hoogstens, zegt men dan terecht, kan zoo verklaard worden waarom wij genoodzaakt zijn, de wereld op bepaalde wijze te *denken*, en nooit, waarom zij zoo *is !*

Maar deze geheele opvatting gaat uit van die ouderwetsche subject-object-tegenstelling welker radikale vervorming juist de bedoeling is van het nieuwe begrip „vorm" en „zuivere kennis".

Zeer terecht zegt Prof. VAN DER WIJCK [2] : „Om eenig deel der Kritik te vatten, moet men het geheele werk onder de knie hebben. KANT kon niet alles tegelijkertijd zeggen. Zijn theorie over ruimte en tijd, zooals die in de Aesthetik ontvouwd wordt, vindt hare noodzakelijke aanvulling in de Analytik *en Dialektik* [3]. Door dat uit het oog te verliezen, vervalt men licht tot grof misverstand en dringt den diepen denker leeringen op, welke tamelijk onnoozel mogen heeten."

1) Zoo bij FALCKENBERG in zijn veelgebruikte Geschichte der neueren Philosophie, 6e Aufl. pg. 317.
2) In zijn Levensbericht van C. BELLAAR SPRUIJT.
3) Cursiveering van ons.

Het is echter niet te loochenen, dat KANT zelf tot misverstanden overvloedig aanleiding geeft. In de dispositie zijner grondbegrippen, in zijn geheele terminologie is hij nog te veel afhankelijk van de filosofiën, waaraan hij zich ontworstelde. Het transcendentale apriori heeft hij zelf niet altijd duidelijk van het metafysische onderscheiden. In de illustreerende voorbeelden is hij vaak misleidend, in zijn wijze van uitdrukking — bv. in het gebruik der termen „subjectief" en „objectief" — veel te zorgeloos en slordig. Zoo zegt hij in het begin van zijn hoofdwerk: „die Fähigkeit (Receptivität) Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heiszt Sinnlichkeit." Wat is hier „wir", wat „Gegenstand", wat „afficiren"? Hoe kan iemand in het begin van een boek argeloos zulk een zin neerschrijven, als dit boek alleen daarom in de wereld gezonden is om het den lezer onmogelijk te maken, dezen zin zoo op te vatten, als hij, voordat hij het geheele werk begrepen heeft, hem noodwendig opvallen moet!

Nu heeft de Marburger Neo-Kantiaansche school door de historische verklaring van KANT's terminologie, de interpretatie zijner geschriften, het in 't licht stellen zijner diepste bedoelingen en het in zijn geest ontwikkelen en verbeteren zijner leer zich groote verdiensten verworven. Ingrijpende veranderingen heeft zij aangebracht. Zoo wordt de zinnelijkheid als kenbron afgewezen, en de grondslag gelegd voor een zuiverder Kategoriën-leer. Daardoor alleen kon op de beteekenis der Idee een helder licht vallen en het misleidende van den term „Ding an sich" worden weggenomen.

Men kan zeggen, dat algemeen aan KANT's Ideënleer niet de noodige aandacht wordt geschonken, dat de eerste twee hoofddeelen van de Kritik der reinen Vernunft te veel op zichzelf en buiten verband met het derde deel, de Dialektik, en de twee overige Kritiken beschouwd worden. Zoo neemt PIERSON in zijn frisch en scherpzinnig, maar den bal geheel misslaand, Wijsgeerig Onderzoek, waarin hij KANT's Kennisleer bestrijdt, van zijn

Ideeënleer niet de minste notitie. Maar KANT's systeem is een eenheid, waarin niets buiten verband met het overige kan begrepen worden. Zeker, in de Dialektik stelt KANT voornamelijk den negatieven kant der Idee in het licht om aan te toonen, dat men op haar geen metafysika bouwen, door haar geen theoretische kennis van het bovenzinnelijke verwerven kan. Maar ook het positieve (hare functie als regulatieve of heuristische maxime) ontbreekt niet. In de Kritik der Urtheilskraft echter wordt uitvoeriger de beteekenis der derde transcendentale Idee (der Gods-Idee, die in haar logischen zin met het Princip der reflectirenden Urtheilskraft blijkt samen te vallen) voor de empirische wetenschap (speciaal de biologie en morfologie) ontwikkeld. — Het theologische Godsbegrip is natuurlijk aan de logika vreemd. Maar er wordt naast andere dingen toch iets in gedacht, wat wel degelijk tot de logika behoort. Het is niet zonder reden, dat PLATO met de Idee van het Goede zijn Ideeën-systeem afsluit en bekroont; dat DESCARTES na zijn radikalen twijfel de zekerheid onzer kennis op Gods wezen baseert; dat MALEBRANCHE verklaart: „L'on peut dire, que, si nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous ne verrions aucune chose". Hier is de grond voor ons vertrouwen in en onzen eerbied voor ons eigen waarheid-vindende, souverein oordeelende Ik! Maar eerst KANT heeft hier het logische van al het andere, waarmede het bij de vroegere denkers vermengd was, afgescheiden en de groote macht zoowel als de perken van onzen logos helder in het licht gesteld.

Trachten wij nu zoo duidelijk, als het in dit kort bestek mogelijk is, de functie der Idee aan te wijzen. — Onze ervaringswetenschap is een proces, een eeuwige voortgang, een steeds dieper bepalen van het bepaalbare. Zij beweegt zich tusschen twee uitersten, die beide in het *werkelijke* ervaringskennen niet voorkomen: het absolute faenomenon (te bepalene), waaraan nog niets gedacht (bepaald is) en het absolute Zijnde, waaraan niets meer te bepalen is, waaraan alle denkeischen ten volle be-

vredigd zijn. Wij mogen niet vragen, hoe wij op dien weg der wetenschap komen. De vóórwetenschappelijke kennis is slechts praktisch noodwendige en voor de gewone behoeften van het leven voldoende bepaling-anticipaties, die door de wetenschap alleen als voorloopig uitgangspunt gebruikt, maar dan door haar gekritiseerd, dieper gefundeerd en daardoor gewettigd moeten worden. Reeds in de eerste kendaden van het kind openbaart zich de *vorm* van ons kennen. De uiterst geringe kenwaarde van het populaire begrip „boom" ontleent dit reeds aan dien vorm (en de daartoe behoorende Idee), evenals de wetenschap de hoogere kenwaarde van die begrippen, waarmee zij het boom-wezen denkt, daaraan ontleent. De laatste echter hebben meer van de Idee *in* zich. Of, met een ander beeld : zij bevinden zich op een verder gelegen deel van den weg, dien ons objectiveerend denken aflegt om tot de zuivere objectiviteit, *het* Object als ken-taak te geraken.

Dit is vóór alles goed in gedachte te houden : „voor onze kennis is niets bepaald, wat zij niet zelf bepaald heeft."

Het kost hier echter veel moeite om sterke, natuurlijke vooroordeelen te overwinnen. Men zegt: „de werkelijkheid bestaat toch niet *door* ons denken! Zij ís reeds bepaald, en die gegeven bepaaldheid heeft het denken slechts te ontdekken, terug te vinden, in zijn begrippen uit te drukken. Gegeven *feiten* kunnen immers kunstige theorieën omver stooten. Hoe zouden zij dit kunnen, als zij niet tegenover het denken een zelfstandige beteekenis hadden!" Deze opmerking gaat echter uit van een verkeerde wijze om het bewustzijn tegenover de werkelijkheid in ruimte en tijd te stellen. En deze verkeerde tegenstelling hangt ten nauwste daarmede samen dat wij als individueele Ik's kennen, en *dat deze als objecten opgevat* tot de natuur behooren en van haar afhankelijk zijn. Zeker, ruimte en tijd bestaan onafhankelijk van *den individueelen mensch als natuurproduct,* maar geenszins onafhankelijk van *het* kennend bewustzijn. En het begripsdenken der logika is het denken van *het* denkende Ik. Dit moet men goed inzien: ruimte en tijd zijn zonder een denkend bewustzijn — ondingen! Hierover nog een enkel woord. Alles, wat ons de ervaring leeren kan (ook de ingewikkeldste natuurbegrippen) komt neer op het verbonden-zijn van bepaalde zinnelijke qualiteiten met bepaalde ruimte- en tijddeelen. Deze drie bestanddeelen: qualiteiten, ruimte en tijd, vallen voor het analyseerend verstand terstond uiteen. Men heeft ruimte en tijd zeer juist „Verhältnissvorstellungen" genoemd. Zij bevatten niet slechts een velerlei, maar ook noodwendige onderlinge betrekkingen van dat vele. Wij hebben bij beide te doen met een

geheel, welks deelen elkaar uitsluiten en toch elkaar even noodwendig opeischen. Deze twee oneindige veelheids-ordeningen zijn op zichzelf beschouwd bloote abstracties, geen waarneembare werkelijkheid. Geen ruimtedeel en geen tijddeel is op zichzelf waarneembaar. Eerst in de doordringing van ruimte-, tijd- en qualiteitsbepaaldheid bestaat de waarneembare werkelijkheid. Niets nu is verkeerder, dan zich ruimte en tijd vaag als twee, onafhankelijk existeerende bergplaatsen voor te stellen met deelen die nu eenmaal verschillend en naast en na elkaar *zijn*, onverschillig of zij als zoodanig door een bewustzijn geponeerd worden. Dit is het groote probleem: hoe kan *werkelijke* waarneming tot stand komen? Elk *hier* en *nu* is alleen *dit* hier en nu door relatie tot andere hier's en nu's, die al bepaald zijn (ook weer door relatie tot andere hier's en nu's, die reeds bepaald zijn, enz.) En waardoor zijn die ruimte- en tijddeelen, die op zichzelf niets individueels hebben, nu *deze* en *geen andere* ruimte- en tijddeelen? Een ruimte- en tijddeel kan alleen bepaald (d.i. waarneembaar) zijn door een *bepaalde* qualiteit. Maar de qualiteiten dragen hun bepaaldheid ook niet als een etiket op zich, zoo dat wij ze er aanschouwelijk van zouden kunnen aflezen. Op zichzelf genomen zijn zij ook algemeenheden. Elke qualiteit kan op zichzelf beschouwd met elk willekeurig ruimte- en tijdsdeel verbonden wezen. Eerst in het onderlinge verbonden-zijn worden qualiteiten, ruimte- en tijddeelen van analytisch onderscheiden abstracta werkelijk en waarneembaar, waarneembare werkelijkheid. De zin nu van dit verbonden-zijn is niets dan een *gedacht-worden* door *een* denkend Ik. Het ruimtedeel a kan aan een Ik niet *gegeven* zijn zonder dat een bepaald tijddeel en een bepaalde qualiteit daaraan ook gegeven is. En wat is dit a anders, dan een ruimtedeel, dat door een algemeene voorstelling, een begrip bepaald, d.i. gedacht is! Een noodwendige voorwaarde hiervoor is: de fixeerbaarheid, onderscheidbaarheid, herkenbaarheid der ruimte- en tijddeelen en de mogelijkheid dat het noodwendig te onderscheiden vele toch als tot één aanschouwing behoorende kan worden opgevat. Zoo wordt het denken opgeëischt. De eenheid van aanschouwing kan niet zonder het denken bewust worden. Als een ruimte- of tijddeel niet in zijn identiteit vastgehouden kon worden en van elk ander onderscheiden, als het onder onze handen vervloeide, zou elke zin van een verbinding verijdeld worden. En nu is toch de bepaling, dat het ruimte en tijdsdeel a: a is, en niet b, een *logische* daad. Zullen derhalve ruimte en tijd dienen voor het eenige, waarvoor zij dienen kunnen, dan hebben zij het denken noodig. Zoo komen we tot de Grundsätze. Het ruimtelijk zijn beteekent niets anders, kan niets anders beteekenen, dan dat er bepaalde grootheden, blijvende substanties met wisselende accidenties enz. in *moeten gedacht worden*. Zoo kan ook de geldigheid der causaliteitswet streng gededuceerd worden. Deze deductie berust op het bewijs, dat zonder het causaliteits*begrip* de tijd in het gegevene zijn rol niet spelen kan, de tijdsdeelen niet gefixeerd en tegenover elkaar bepaald kunnen worden. Ons kennen is wetmatig bepalen. Zonder het denkmiddel der causaliteit zou er van geen object, van geen „ding" in de ruimte sprake kunnen zijn.

Zeer juist zegt Lasswitz (Gesch. der Atom. I. 81) „Natur im wissenschaftlichen Sinne ist dasjenige, was durch systematisches Denken als räumlich-zeitliche Erscheinung *objectiviert*, d.i. begrifflich fixiert und dadurch *gesetzlich garantiert* ist. Daher darf man sagen: das Denken erzeugt die Natur, d.h. es existiert immer nur soviel Natur, als Wissenschaft von derselben besteht."

Maar, zal men zeggen: wat heeft nu de natuur en de daarmee correspondeerende, op waarneming berustende natuurwetenschap, met de Idee te maken? Hierop antwoorden wij: de Idee drukt uit: het probleem der empirische kennis *als een geheel*, de absolute totaliteit der Bedingungen voor het gegevene Bedingte onzer feitelijke kennis *als denktaak*, en daarmee het „geloof" in de geldigheid dier empirische kennis. Het gemakkelijkst is misschien hare functie te begrijpen als wij zeggen; dat zij uitdrukt: „die Nothwendigkeit des Zufälligen." — Met de Grundsätze alleen blijven wij in de *mogelijke* ervaring. Eerst met de Idee komen we in de *werkelijke*, de gegevene ervaring. Dat wij in onze ervaring met grootheden, substanties, causaliteiten etc. zullen te maken hebben, staat a priori vast. Maar welke grootheden, substanties, causaliteiten dit wezen zullen, daarvan kan a priori niets bepaald worden. Daarop komen wij eerst door de zinnelijke waarneming.

Op zichzelf zijn allerlei empirische begripsystemen met de mogelijkheid van ervaring bestaanbaar. Dat de Grundsätze gespecificeerd worden tot dat begripsysteem, dat wij kennen en natuurlijk vinden, dat juist onze werkelijkheid met haar sterrenhemel en aarde, met haren onuitputtelijken rijkdom en verscheidenheid en de daarmee gepaard gaande innerlijke verwantschap van stoffen en organismen moet gedacht worden, is in zekeren zin *toevallig*. Maar neemt men het geringste onderdeel van een systeem als geldig, dan is daarmede dat éene systeem in zijn verste verten als alleen geldig geponeerd en al het andere uitgesloten.

En, zal er wetenschap mogelijk zijn, dan *moet* één

bepaald systeem als geldig aangenomen worden. Deze noodwendigheid van het toevallige wordt gedacht in de Idee. Hier blijkt de onverbrekelijke betrekking van het empirische tot de Idee. Want van deze is het de functie, in de eindelooze veelheid der empirische verstands-synthesen een hoogere en hoogste eenheid te brengen ; door het Unbedingte, dat in haar gedacht wordt, daaraan den waren grond te geven. Elk van deze afzonderlijk en zij alle te samen *gelden* slechts voor zoover de Idee de hoogste denk-eenheid, als denk-*taak*, geldt. Alle, op de Grundsätze berustende en van reeds voltrokken (als geldig aangenomen) empirische bepalingen uitgaande nieuwe empirische bepalingen zijn probleemoplossingen, leidende tot dieper probleemstellingen, stappen, die ons kennen doet in de *richting* der Idee. Was die richting er niet, dan waren ook die stappen zinneloos. De Idee is een „Blickpunct", dat wij bij het voortschrijden noodwendig voor oogen hebben. Door dezen term houden wij ons tevens bewust, dat de kentaak in werkelijkheid niet te voleindigen is. Kon dat Blickpunct bereikt worden, dan was er geen richting meer ; de beweging, die in ons ervarings-kennen ligt, haar vraag-karakter, zou opgeheven zijn. Het object onzer empirische kennis blijft een eeuwig gezocht x. Zoo wordt de vorm dezer kennis het diepst door den term Idee uitgedrukt.

Onze ervaring is een wonderbaar ding. Kunnen wij ons *in het algemeen* op de causaliteitswet muurvast verlaten, anders wordt de zaak bij de geringste bijzondere toepassing er van. Geen enkele van de objectiviteits-poneeringen, waartoe wij op grond der zintuiglijke waarneming door de causaliteitswet geraken, ook niet de gemeenzaamste, die ons toeschijnen onmogelijk anders te kunnen wezen en vanzelf te spreken. — reeds HUME heeft dit begrepen — kunnen wij *logisch inzien*. Toch is elke objectiviteits-poneering een logische daad. Maar elke afzonderlijk genomen, is slechts noodwendig voor zoover zij zich bij de vorige reeds als vaststaande aangenomen objectiviteits-poneeringen aansluit en antwoord

geeft op een daaruit zich verheffende vraag. Van al die vorigen echter geldt hetzelfde. Zoo blijven wij in een geheel van noodwendigheden, die wel uit elkaar voortkomen, elkaar steunen en in elkaar grijpen, maar die allen te samen als 't ware in de lucht schijnen te zweven. Door de Idee nu wordt deze toevalligheid opgeheven. Zoo behoort zij evenals ruimte, tijd en kategorie tot den *vorm* van ons kennen, ja, drukt 't essentieelste daarvan uit. Wij zouden niet gerechtigd zijn het geringste ervaringsoordeel uit te spreken, laat staan in de ervaringswetenschap bewust systematisch voort te schrijden, als wij niet naast de constitutieve principes der ervaring (waartoe de causaliteitswet behoort) nog een ander kenmiddel hadden, het regulatieve principe, de Idee. Wij zeiden, dat op zichzelf allerlei empirische begripssystemen met de mogelijkheid van ervaring bestaanbaar waren, maar, dat slechts één bepaald systeem *het* geldige zijn kan. *Welk* systeem het is kan eerst blijken doordat de empirische oordeelen zich onder steeds hoogere meer omvattende eenheden laten begrijpen. Als wij het wat grof mogen uitdrukken: wij vinden *het* systeem der ervaring door *probeeren*. Alle empirische oordeelen zijn aanvankelijk probeersels. Of wij hen als werkelijk geldig zullen aannemen, kan eerst daardoor blijken of zij in de praktijk van het denken zich houdbaar toonen, zich laten handhaven, tot de eenheid en intensiteit van het begripsysteem bijdragen. Een nieuw ervaringsoordeel dat zich met de aanspraak op geldigheid opdringt, wordt niet toegelaten, tenzij het met het reeds als geldig erkende in overeenstemming is, het bevestigt of althans niet ongeldig maakt. Het kan echter ook wezen, dat zulk een oordeel meer of minder ingrijpende veranderingen in de reeds als geldig erkende begripscomplexen noodig maakt. Hierover moeten de empirische wetenschappen in de verschillende gevallen beslissen. Dat probeeren, waarover wij spraken, gaat dus niet op goed geluk, in 't wilde weg, maar het staat onder de leiding der Idee, de hoogste denkeenheid — als denktaak.

Van hieruit wordt ook eerst de wetenschappelijke zin van het begrip „ervaring" duidelijk. „Nur als Werden, als Prozesz ist das Sein Konkret. An diesem konkreten Sein nun aber ergeben sich sofort zwei, zwar eben nicht konkret geschiedene, in der Abstraction aber notwendig auseinander zu haltende Momente: einmal die *Zielrichtung* des Werden, die den Begriff des Sollens, sodann der *Gang von Etappe zu Etappe* des unendlichen Weges, der den engeren Begriff des Seins (als verschieden vom Sollen) begründet. Der Weg oder Gang (die „Methode") als auf sein unbedingtes, ewiges, also unendliche fernes Ziel, die Idee, gerichtet, definiert das Sollen; derselbe, nach seinen einzelnen Etappen betrachtet, der Weg, sofern er gegangen wird und man auf ihm fortkommt, jetzt zu diesem, dann zu dem und dem bedingten, wieder zu überschreitendem, mithin endlichen Ziel, ergibt das Sein, welches nicht bloss Sollen ist, in bestimmtem Unterschiede von diesem...... Um nun nicht immer solcher umständlichen Nebenbestimmingen zu bedürfen, benennen wir das Sein in engerer Bedeutung, das Sein gleichsam auf dem Marsche, als das der *Erfahrung*, eine Bezeichnung, die sich auch dadurch empfiehlt, dasz sie die Erinnerung wachhält an das, was in der Philosophie immer das Erste und Letzte bleiben musz: das *Verfahren*, den gesetzmässigen Gang der Erkenntniss, die „Methode". Denn Erfahren ist Verfahren, aber zu seinem (jeweiligen, bedingten) Ziele kommendes Verfahren. Das aber unterscheidet gerade das Sein der Erfahrung vom blosz Gesollten, dem Sein des unendlich fernen Ausblicks, der *Idee:* dasz man zu einem Ziele auch hingelangt, nicht nach ihm blosz strebt." (NATORP).

Alleen dus uit de wetmatigheid onzer kennis („das Gesetz der Erkenntniss") zelve kan alle zekerheid, alle inzicht voortkomen, daarop alleen kan de kenwaarde van ons ervaring-weten berusten. Geen „feit", geen „Thatsache", die daarbuiten staan zou, kan ze ons waarborgen. Dat geloof in het absolute feit moet verdwijnen. „Man sagt: Tatsachen beweisen. Was beweisen sie?

Doch wohl den Inhalt voraus formulirter Sätze, das heisst, versuchsweize vollzogener, also hypothetischer Begriffsverknüpfungen. Die *Tatsachen* geben in jedem Fall nur Antwort auf die Fragen, die von der Erkenntniss, ihren eigentümlichen Begriffen gemäss, voraus gestellt sind : sie entscheiden nur über vorausgedachte Möglichkeiten. Und wodurch beweisen Tatsachen ? Wiederum nur durch die Verknüpfung, die sie in unseren Gedanken herstellen, indem sich zeigt, dass diese und diese möglichen Verbindungen von Denkelementen sich festhalten und durchführen lassen, gegenteilige nicht. Nicht die Tatsache — alsob sie erst unabhängig feststände — gibt die bestimmte Verknüpfung der Denkbestimmungen, die ihren Inhalt auszudrücken versucht, sondern vielmehr diese Verknüpfung von Denkbestimmungen gibt, ja ist die Tatsache, und nicht fester als diese Verknüpfung der Denkbestimmungen steht die Tatsache." „Das Vorausgegebensein eben dessen, was doch allen Inhalt der Begriffe ausmachen soll, vor aller begrifflichen Form ist überhaupt nicht zu verstehen. Der Begriff des gegebenen ist im Grunde nur der Ausdruck der Forderung dass die Verknüpfung der Denkbestimmungen und damit das Gedachte, vollständig determiniert sei." M a.w. wat men in het gegevene, het feit meent te bezitten, wordt uitgedrukt door de Idee. Want in deze wordt de volledige denkbepaaldheid gedacht.

Keeren wij nu na deze voorbereiding tot Plato terug. Zooals wij reeds zeiden is een groote moeilijkheid bij het vaststellen van Plato's ontwikkelingsgang en het begrijpen zijner eigenlijke bedoelingen : de onzekerheid, waarin wij verkeeren aangaande de volgorde der dialogen. Natorp komt nu, zorgvuldig lettende op de terminologie (het eerder of later, in precieser of vager zin gebruikt worden van bepaalde begrippen, metaforen en beelden), nagaande hoe de logische onderzoekingen langzamerhand een kritische richting nemen, hoe de fundamenteele problemen eerst duister voorgevoeld, daarna minder

scherp en scherper geformuleerd, hun oplossing voorbereid en eindelijk die oplossing beproefd wordt — tot de conclusie, dat, wat de hoofdwerken betreft, deze volgorde moet aangenomen worden: Meno, Phaedrus, Theaetetus, Phaedo, Symposion, Politeia, Parmenides, Philebus en Timaeus.

Plato kwam uit de school van Sokrates. Deze vond het „begrip" als het instrument van ons kennen, stelde aan dit kennen de strengste eischen en zag duidelijk in, dat geen empirisch weten aan deze strenge, noodwendige ken-eischen voldeed (zijn wetenschap van het niet-weten). Doordenkend over het probleem van de leerbaarheid der deugd, ontdekte Plato in den Meno het apriori, de gronden der kennis als gelegen in den geest zelf en overwon daardoor voor 't eerst de uitsluitende negativiteit van Sokrates' kenkritiek. Hij zag, dat in den denkenden geest geen waar inzicht, geen echt begrijpen, dus niets wat op den strengen naam *wetenschap* aanspraak maken kan, „van buiten" kan worden ingebracht, niet door zinnelijke waarneming van dingen, niet door mededeeling van andere geesten. In echte kennis is iets oorspronkelijks en fundamenteels; de geest kan ze alleen „uit zichzelf" ontwikkelen. Maar wat beteekent deze veelzinnige term? Hoe moet dat „zich bevinden in den geest" van nog niet bewuste kennis gedacht worden? Wat is hier „binnen" en „buiten" en wat beteekent de geest „zelf"?

Geen wonder, dat Plato nog niet terstond de volle beteekenis dezer geweldige gedachte doorzag, dat zich met dit apriori nog een voorbarige metafysika en verkeerde psychologie (de prae-existentie der individueele ziel) verbond. Intusschen, dit staat nu vast: het denken haalt de diepste waarheid uit zichzelf, door aan zichzelf vragen te stellen, in de juiste volgorde, volgens de juiste methode. De „herinnering" (ἀνάμνησις) is de zuivere fundeering onzer kennis. Maar wat is hier de juiste methode? In den Meno komt de term „dialektisch" nog slechts eenmaal en in het voorbijgaan voor. Dit is nu de groote vooruitgang in den Phaedrus, dat hier voor het eerst

het formeele van ons kennen zuiver van allen materieelen tot nu toe bijna uitsluitend ethischen inhoud afgezonderd wordt en tot het object van een eigen, fundamenteele wetenschap gemaakt wordt, die voortaan een eigen naam krijgt : dialektiek. Het is van groot gewicht, welke plaats in de reeks der Platonische werken aan dezen dialoog met zijn bonten, fantastisch-poetischen inhoud wordt aangewezen. Op den Phaedrus vooral met zijn ,,bovenhemelsche ruimte'' waar de zielen vroeger verblijf hielden en de eeuwige Ideeën aanschouwden, kan zich Aristoteles voor zijn opvatting der Ideeënleer beroepen. Natorp nu betoogt, dat hij geenszins een product is van die periode, waarin Plato reeds tot volle rijpheid was gekomen, maar aan 't begin van zijn ontwikkeling in de onmiddellijke nabijheid van den Meno moet gesteld worden. Het zuivere denken, waarmede Plato vooral door onderzoek van ethische en abstract logische begrippen in aanraking kwam, wordt hier als strenge waarheid leerende, als op het eeuwige, echte Zijn gericht, geheel losgerukt van den ,,schijn'' der vergankelijke wereld, van het gebied van het ,,worden''. De zinnelijkheid is nog niet veel meer dan een belemmering, een hindernis, waarvan de wijsgeer zich zooveel mogelijk vrij te maken heeft. Plato toont zich hier nog sterk onder den invloed der Eleaten. Deze waren het opereeren met zuivere grondbegrippen begonnen en hadden begrepen dat bij het bepalen van het Zijnde een eenheid door het zuivere denken geponeerd wordt. Maar het was hun fout, dat zij als het te bepalen subject direct het ,,Eene'' opstelden, en nu hieraan zuiver a priori allerlei praedikaten toekenden. Zij wisten geen weg met het ,,Vele'' en verwierpen kortweg het faenomenale met zijn doorgaande relativiteit en de hieraan samentreffende contradictorische bepaaldheden als een niet-Zijnde, als schijn. Dit zagen zij niet, dat dit niet-Zijnde toch ook noodwendig door het denken geponeerd wordt en *dus* ook in een bepaalden zin een Zijnde is. In den Phaedrus nu is van het kritische inzicht in de noodwendige betrekking van het zuivere op het

„andere" denken nog weinig te bespeuren. Wel is reeds niet meer eleatisch de aanduiding van de „Erscheinung" als gelijkenis, afbeelding, nabootsing van het zuivere zijn. Maar toch wordt daarbij tot dusver alle nadruk uitsluitend gelegd op de onnauwkeurigheid der afbeelding. Het zinnelijke en bovenzinnelijke gebied worden in den Phaedrus nog zoo gescheiden dat zij geheel uiteengescheurd lijken. Vóór alles ontbreekt de bemiddeling tusschen beide door de mathematische methode. Zoo loopt hier het transcendentale alle gevaar tot het transcendente te worden „das *methodisch* Ueberragende zum überragenden *dinglichen* Sein." Het gebruik van den term „Idee" is hier ook nog zeer onbepaald, en het woord beteekent hier nog weinig meer dan het sokratische „begrip".

Van den Theaetetus af, waar de fundamenteele vraag „wat is kennis (ἐπιστήμη)" voor het eerst met vollen nadruk gesteld wordt, komt er een merkbare kentering. Tot dusver was de tegenstelling tegen het echte kennen slechts onbepaald aangeduid: als ervaring (ἐμπειρία), als ongefundeerd voorstellen (δόξα), dan als bedriegelijke schijn (φάντασμα). Slechts terloops was in den Phaedrus de zinnelijkheid (αἴσθησις) genoemd en — afgewezen. De Theaetetus gaat beslist van deze, als den laagsten trap tot het kennen, uit en wijdt haar een diep indringende studie; schrijdt dan voort tot den tweeden trap, de voorstelling, die weldra verdiept wordt tot het oordeel; en terwijl hij hierin het kennen grondvest, scheidt hij haar op 't scherpst van de voorstelling in den gewonen dogmatischen zin van een „gegeven", dat achterna gekend moet worden. Nu is de zinnelijkheid niet meer alleen de duistere nevel, dien men door moet om tot het licht der waarheid te komen, maar haar wordt een essentieel aandeel aan het kennen toegewezen. Haar karakter is een doorgaande relativiteit en variabiliteit, een vatbaarheid voor het bepaald-worden. Maar dit bepalen kan niet door de zinnen zelf geschieden. Daartoe is noodig een „eenheid van den geestelijken blik", een

daad van het bewustzijn (ψυχή) zelf, de denkfunctie. Nadat eenmaal dit inzicht verkregen is komt Plato snel voorwaarts. „Die groszen neuen Leistungen der Dialoge Theaetet, Phaedo, Gastmahl und Staat sind in Kürze diese: erstens die Zurückleitung aller möglichen Begriffe auf eine begrenzte Zahl von Grundbegriffen, Kategoriën. Diese wird zuerst angebahnt im Theaetet, um später im Parmenides und im Sophisten weiter durchgeführt zu werden. Zweitens die Zurückführung aller gültigen Sätze der Wissenschaft auf letztbegründende Sätze: Grundsätze oder Prinzipien; für diese ist der klassische Ort der letzte Theil des Phaedo. Endlich drittens die Begründung aller besonderen Wissenschaften in einem Systemzusammenhang, in welchem sie in bestimmter Ordnung, nach ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und Verwandtschaft, sich zuletzt zurückführen auf *eine* gemeinsame *Grundwissenschaft*, die Wissenschaft von der Methode, Dialektik. Diese höchste Ansicht ist es, die zuerst das Gastmahl in einfachen, klaren Grundlinien entwirft, dann der Staat ausführlich entwickelt. — In ihrem Verein bedeuten diese Dialoge den mächtigsten Fortschritt, die unvergänglichste Leistung der platonischen Dialektik. Es sind darin zum ersten Mal die Fundamente der Wissenschaft in formaler Hinsicht gelegt. Das will etwas ganz andres besagen als die blosze Betonung des Begriffs als des allgemeinen Werkzeugs der Erkenntniss."

De vooruitgang in den Phaedo bestaat voornamelijk hierin, dat Plato nu tot een klaar besef komt, dat aan het zinnelijke een eigenaardige *waarheid* toekomt en dat slechts *van uit* dit, hoewel niet *door dit*, door de vragen die dit aan den geest stelt, het zuivere denken in werking treden kan. Het veranderlijke wordt als tweede soort, als tweede gebied, van het Zijnde naast het onveranderlijke (de Ideeën) gesteld. En hier legt Plato zich met volle bewustheid de gewichtige vraag voor: „wat kan het eigenlijk beteekenen, als ik van een zinnelijk, vergankelijk data-complex praediceer dat het dit of dat *is?*" Het „zijn" der zinnelijke dingen, voor de gewone menschen

zoo vanzelfsprekend, wordt nu tot een moeilijk probleem. Het Zijn der zinnendingen — dit staat vast — kan alleen iets beteekenen, voorzoover dat andere onveranderlijke zijn *geldt.* Maar hoe kan dat veranderlijke aan het onveranderlijke „deel hebben", er „gemeenschap" mee hebben, hoe kan dat onveranderlijke in het veranderlijke „aanwezig zijn"? Het empirische oordeel moet op het zuivere gegrondvest worden. „Die Thatsachen selbst sind als wahr allein zu rechtfertigen durch die Begründung in den fundamentalen Setzungen, den logischen Grund-Sätzen. Die λόγοι, also, in denen die Wahrheit der ὄντα zu gründen, sind die Sätze, die eignen Setzungen des Denkens." En van den Phaedo af komt meer en meer de kenkritische beteekenis der Idee aan het licht. PLATO vraagt zich af: „wat moet ik ten grondslag leggen, tot ὑπόθεσις nemen, opdat uit dien grondslag de waarheid der empirische kennis kan worden ingezien?" „Nicht nur PLATO's erste Hypothesis ist, dasz es die Ideeën gilbt, sondern die Idee selbst, das *ist* die Hypothesis." De logische grondslagen *zijn.* Maar zij zijn niet ergens in hemel of op aarde. Hun zijn is dat der geldigheid, en het wordt daardoor bewezen en gewaarborgd, omdat alleen door dit ten grondslag te leggen de empirische kennis „waar" *en daarmede een empirische realiteit van kenbare vergankelijke dingen* „mogelijk" blijkt. Juist in den Phaedo heeft PLATO voor de logische fundeering van het „ontstaan" en „vergaan" diepgaande onderzoekingen verricht. Maar altijd was hier nog aangaande de verhouding van Idee en Phaenomenon een dobberen te bemerken tusschen strakke afzondering en strenge methodische betrekking, tusschen transcendentie en immanentie. In het Symposion nu is deze onzekerheid overwonnen. Dat is de logische beteekenis der Eros-leer: „het *streven* is ons deel, het *doel* is ons alleen in de Idee.... Philosophie is het *streven* naar zuivere bewustheid (rede), niet deze zelf." Uit het passieve bewustzijn van het niet-weten (de logische armoede) verwekt de actieve drang naar weten het methodische waarheidzoeken,

waarheidscheppen. „In Aporie und Euporie, im Problem und der aus der Not der Aporie selbst geborenen Lösung entwickelt sich die *Forschung*...... Es ist ein ewiges Sterben und Wiederaufleben. Was eben erworben, zerrinnt wieder unter den Händen ; ein schlagendes Gleichnis für das Schicksal der Forschung : dasz jede Entdeckung, die eine Lücke des bisherigen Wissens schliesst, nur wieder neue Probleme ans Licht bringt, den längst fest geglaubten Besitz unter einem neuen Gesichtspunkt wieder in Frage stellt." Treffend wordt de weg beschreven, dien de filosofie te doorloopen heeft. De eerste trap der kennis blijft nog binnen de materiale wereld. Hier zoekt het denken de bijzondere schoonheden (d.i. wetmatige ordeningen), terwijl reeds als doel eene de geheele lichamelijke wereld omvattende wetmatige ordening voorzweeft. Het tweede gebied is het psychische (de ethische wereld.; inrichtingen en wetten). Dan volgt (het schoone der wetenschappen, waar wetmatigheid in elke richting, niet meer op een bijzonder gebied nagestreefd wordt. En eindelijk komt het denken bij den laatsten grond der eenheid, de Idee der Schoonheid zelf, „das Gesetz der Gesetzlichkeit selbst." Meermalen wordt ook in het Symposion de Idee van het Schoone met die van het Goede gelijk gesteld. Toch is er een verschil. „Das Gute betont mehr die fundamentale Einheit selbst, in der alles Mannigfaltige befasst ist und erhalten bleibt, das Schöne mehr die Beziehung der Einheit auf das Mannigfaltige, und wie sie in ihm gegenseitige Zusammenstimmung und damit Befriedigung hervorbringt." In de logische onderzoekingen der Politeia (waarin overigens meer de beteekenis der Idee voor de ethische wereld op den voorgrond treedt) wordt verder de Idee van het goede op de diepzinnigste wijze bepaald. Deze is het hoogste, wat het menschelijk denken bereiken, in het oog vatten kan. Zij is aan gene zijde van het Zijnde (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Zijn de Ideeën de grondslagen (ὑποθέσεις) van alle kennen, de Idee van het goede is de ἀρχὴ ἀνυπόθετος, „der voraussetzungslose Anfang" (ook door het „Unbedingte"

te vertalen), het principe van het logische zelf. Hoe is dit te verklaren? „Das unbedingt Gesetzliche bleibt im Erfahrungsbereich immer Aufgabe, immer Forderung, die durch keine wirkliche ausführbare Setzung erfüllt wird; während *im Hinblick* auf diese Forderung eine methodische Erhebung zu höheren und höheren Gesichtspunkten (Ideen) möglich und nothwendig wird. Also geht das Unbedingte im Sinne der Forderung, im Sinne des *Sollens* über das Sein hinaus...... In jedem Sein ist *ein* Gesetz eben (was das Wort sagt) *gesetzt*, im Sollen ist *das* Gesetz selbst, nicht gesetzt aber *gefordert*, oder auch: es ist gesetzt, aber im Sinne der Forderung, nicht des Seins. In jeder bestimmten, zumal empirischen bestimmten Setzung liegt eine Einschränkung; die Forderung des Gesetzes allein gilt uneingeschränkt; in sofern ist in dieser, übrigens ganz leeren, rein „formalen" Forderung dem Inhalt nach mehr gefordert als in jeder bestimmten Setzung gesetzt ist. Ausserdem ist jenes, *das* Gesetz selbst, die letzte logische Begründung dieser, der Gesetze, also an Alter (πρεσβείᾳ), d.i. logischer Ursprünglichkeit und Macht (δυνάμει) d.i. logischer Tragweite, sie, mithin alles Sein überragend. So erhielte man, nicht mehr die Kategorie oder den Grundsatz, sondern beide vertieft und erweitert zur „Idee", im Kantischen Sinn des Ausdrucks, der, wie wir sehen, nur enger ist als der Platonische, indem er den Gebrauch des Terminus einschränkt auf den Gipfel des Platonischen Ideenreichs, das ebensowohl die Kategorie und den Grundsatz (diesen fast unter dem gleichen Namen: ὑπόθεσις) umspannt."

Plato's Ideeën beteekenen dus geen *dingen*, maar *methoden*. Het zijn „Grundlagen zur Erforschung der Phaenomene." Deze „hebben deel" aan de Ideeën; het zijn trapsgewijze ontwikkelingen van de „Verfahrungsweisen welche die Ideeën bedeuten". Echte, ware kennis, werkelijk inzicht in het Zijn der faenomenale wereld is alleen door interne begripsontwikkeling, op grond van zuivere logika en zuivere (van zinnelijke waarneming geheel onafhankelijke) wiskunde te bereiken. Maar existeerde

er in Plato's tijd zulk een strenge wetenschap van de faenomenale wereld? Men bedenke, hoe geheel anders Kant, die Galilei en Newton achter zich had, tegenover het probleem der ervaring stond. Des te meer te bewonderen is het, dat de Grieksche denker tot zijn diepe logische inzichten kwam en (sommige buien van neerslachtigheid niet meegerekend) tegenover alle verleiding om de Idee in dogmatisch-metafysischen zin op te vatten aan hare kenkritische beteekenis bleef vasthouden. Inderdaad, gevaarlijke misverstanden konden niet uitblijven. Aan Plato's strenge ken-eischen voldoende natuurwetenschap bestond er niet. Het moest nu wel, terwijl men die strenge ken-eischen erkende, wetenschappelijker lijken de faenomenale wereld geheel ter zijde te laten en zich uitsluitend met zuivere begripsontwikkelingen tevreden te stellen. Voor diegenen, die in hun absolutistischen drang in den blooten begripsarbeid geen bevrediging vonden en van „gekende dingen" geen afstand wilden doen, moesten daardoor onvermijdelijk de Ideeën zelf in plaats van de „dingen" treden. Zoo ging de methode-beteekenis der Idee verloren. — Daardoor werd de Ideeënleer, juist doordat zij zoo strak tegenover de ervaring, als vermeende wetenschap, gesteld werd, tot een allervreemdst soort van empirisme. Plato loochende immers zelf ook niet, dat de zuiverste begrippen *aan* de ervaring (al was het dan ook niet *uit* haar) gewonnen werden. Voor hem nu, die ophield in de ervaring het groote probleem te zien, wien de Idee zelf zich niet verder aan het probleem der ervaring als wetenschap kon ontwikkelen, moest noodwendig de Ideeënwereld verstijven tot zoo iets als een andere wereld van *gegeven dingen*, een blooten tegenhanger van de wel met woorden geloochende, maar toch feitelijk met hardnekkige aanspraken zich handhavende dingenwereld der gewone, onwetenschappelijke ervaring; in den grond niet iets meer, maar iets minder dan deze, haar bloote schim; naar men voorgaf: een object van het zuivere denken, in waarheid echter

zinnelijk, evenals deze, maar van een verbleekte zinnelijkheid ; niet boven- maar onderzinnelijk.

Zoo werd door zeer velen de platonische Idee misverstaan. En de in dezen zin opgevatte Ideeënleer wordt nu, voorgedragen bij monde van den jeugdigen SOKRATES, door den grijzen PARMENIDES — in den dialoog van dezen naam — aan een vernietigende kritiek onderworpen en met spot afgewezen. Alleen had deze afwijzing wel wat minder voornaam, met aangeven van meer positieve resultaten, mogen wezen. PLATO stelt er zich mee tevreden aan zijn kritici een raadsel op te geven. Wie hem begrepen had, moest het raadsel kunnen oplossen ; wie het niet oplossen kon, werd aan zijn hulpeloos niet-begrijpen overgelaten[1]). — Door PARMENIDES worden grootendeels dezelfde argumenten tegen de Ideeënleer aangevoerd, waarmede later ARISTOTELES meende haar te vernietigen. Vooral het „deelhebben" der faenomena aan de Idee wordt grondig onder handen genomen. En de jeugdige SOKRATES, die meende in een „afgrondig gezwets" te zullen geraken als hij, door de consequentie zijner eigen begrippen gedreven, ook van „haren, slijk en vuil" Ideeën zou moeten aannemen, wordt door PARMENIDES terechtgewezen met de opmerking : „gij zijt ook nog zoo jong, en de filosofie heeft u nog niet zoo aangegrepen, als zij dat, geloof ik, later doen zal, wanneer gij niets van deze dingen meer geringachten zult." Zeker is het geen gezwets, als dit de ware bedoeling is, dat de methode der Idee zich over alle gebieden van wetenschappelijke problemen uit te strekken heeft en bv. de wet van de chemische samenstelling der genoemde dingen is te zoeken.

De ruimte ontbreekt ons om de ontwikkeling der platonische logika in den Philebus en den Timaeus nog verder te vervolgen. Natuurlijk meenen wij niet door het bovenstaande de kenkritische beteekenis der Idee anders dan zeer oppervlakkig te hebben kunnen aan-

1) Hoe gewrongen en onaannemelijk, vergeleken met deze verklaring, is die van GOMPERZ, Griech. Denker II. 5. Cap. 15!

wijzen. En wie zich in den gedachtengang van het kritisch Idealisme niet vermag te verplaatsen [1]) voor dien zullen de hier gegeven uiteenzettingen weinig overtuigend zijn. Dit echter hopen wij ten minste bewezen te hebben, dat men met eenigen grond in de Idee nog wel iets anders zien kan dan een voor onze menschelijke logika onbruikbare metafysische wezenheid. En wie ons nu den ongeduldigen eisch stelt [2]): „zeg eindelijk eens kort en goed, niet: wat volgens u de platonische Ideeën *niet*, maar wat zij *wel* zijn!" dien zouden wij het best kunnen antwoorden met een citaat uit COHEN's boven (pg. 399) genoemde verhandeling: „Gradmesser alles Seienden, Kriterien alles Wahren, Principien des Erkennens." Maar dit antwoord drijft onmiddellijk weer tot de vraag: „wat is dan *Zijn*, wat is *waarheid*, wat is *kennen?*" M.a.w. voor de opvatting der Idee is vóór alles beslissend, welke logika iemand toegedaan is, of liever: welk logisch inzicht hij bereikt heeft.

En de logika van het kritisch Idealisme wordt nog voortdurend van alle kanten bestreden. Niet alleen door die materialistisch-positivistische naturen, die al het bovenzinnelijke verwerpend, het ruimtelijk-tijdelijk existeeren iets vanzelfsprekends vinden en in de mogelijkheid van ervarings-wetenschap eigenlijk geen probleem zien, — ook door die speculatieve wijsgeeren, die, dorstend naar het absolute, door begripsdenken direct tot het „Zijn op zichzelf" hopen te geraken. Ongetwijfeld heeft het kritisch Idealisme voor hen, wien het vóór alles om een afsluitende, wereldomvattende fysika of metafysika te doen is, weinig aantrekkelijks. Ons geheele kennen schijnt, als het niet op een onafhankelijk daarvan bestaande werkelijkheid gebaseerd is, in de lucht te zweven. Nergens een solied

1) Hoe onmogelijk dit voor velen is, bleek nog weer kort geleden uit een opstel van Prof. AUGUST MESSER „der Kritische Idealismus" in de Internat. Monatschrift 1912. VI.

2) Zoo Dr. CH. M. VAN DEVENTER in zijn Philoplatonullion (Gids, April 1910), een bespreking van mijn Wijsgeerige en Taalkundige verklaring van PLATO's Gorgias. Deze vurige Plato-vriend moge het voorgaande opstel beschouwen als een zwakke poging om aan zijn verzoek te voldoen.

object of solied subject, waarop men rusten kan! Men vreest verder door de zuivere kennis als het fundamenteelste ten grondslag te leggen, het levende Zijn kwijt te zullen raken. Het lijkt ons ondraaglijk, steeds „binnen" onze menschelijke abstracties, in een eeuwig proces van waarheid-zoeken bevangen te blijven! Men wil niet die resignatie, die met het inzicht in de beperktheid van ons begripskennen verbonden is. Voor een deel is dit misschien hieruit te verklaren, dat men hardnekkig van de wetenschap en in het bijzonder van de filosofie verwacht, wat geen begripsweten geven kan. Het staat nu eenmaal niet in de macht van ons menschen om ons door theoretisch kennen tot het standpunt van het Absolute op te werken.

Wat velen duister verlangen is naar onze overtuiging alleen door het godsdienstig geloof te bereiken. Maar de wijsbegeerte van den godsdienst is tot nog toe het zwakke punt der neo-Kantiaansche filosofie. Veel geduldige arbeid zal nog moeten verricht worden, voordat aangaande de verhouding van logika, ethiek en religie de volle klaarheid zal verkregen zijn.

Leiden.

NATUUR EN VRIJHEID

DOOR

R. J. KORTMULDER Jr.

---

§ 1. *Inleiding.*

In dit artikel wensch ik een eeuwenoud probleem der philosophie nog eens te behandelen. 't Gaat om de kwestie der wilsvrijheid en op welke wijze deze te denken is voornamelijk ook ten opzichte van het natuurgebeuren, van de wijze van zijn, die we de natuur toekennen. Onder natuur wordt hier niets anders verstaan dan de ervaringswereld, zooals deze reeds voor den onwetenschappelijken mensch bestaat, doch die in diepte en breedte uitgebreid wordt in de natuurwetenschap. Dit steeds voortgezet proces van objectivatie onzer zinnelijke indrukken dient nu eerst kritisch onderzocht te worden. De wetenschappelijke voorwaarden dienen opgesteld, onder welke dit proces, zooals dat ons in de steeds dieper doordringende natuurwetenschap tegemoet treedt, mogelijk is. Met het oog op ons doel, het bereiken der vrijheidsidee, gaat het hier dan voornamelijk om twee soorten van begrippen, die der relatie en die der modaliteit. Immers het allereerste begrip dat wegens zijn samenhang met het vrijheidsbegrip van groot belang is, en dat reeds in de natuur zijn geldigheid heeft, is het begrip der noodzakelijkheid. Dit begrip nu heeft twee

kanten, het drukt iets uit over relatie van natuurvoorwerpen en het geeft ook voor zekere natuuroordeelen hun verhouding tot ons kenvermogen aan en heeft dus ook zijn modalen kant.

Heb ik eenmaal de ware vrijheidsidee opgesteld en zijn verhouding tot de ervaringswereld belicht, verder in verband hiermee enkele dwaalbegrippen bestreden, dan is mijn taak afgeloopen. De vrijheidsidee, eenmaal bereikt, kan namelijk allereerst het uitgangspunt worden van een nieuw hoofdstuk der philosophie, namelijk de ethica; het ligt echter niet op mijn weg om zijn verdere consequenties te ontwikkelen.

§ 2. *Causaliteitswet en zijn verhouding tot de ervaring.*

De natuur wordt beheerscht door een algemeene grondwet: Al wat gebeurt vloeit met noodzakelijkheid volgens onveranderlijke wetten voort uit het vroeger gebeurde [1]).

Deze stelling is een synthetisch oordeel. Immers de analyse van het begrip: „iets, dat gebeurt" leert ons niet, dat het in afhankelijkheid van en volkomen bepaald door een vroeger iets gebeurd.

Verder is dit oordeel apriorisch. Immers uit de ervaring kan de noodzakelijke geldigheid van dit oordeel niet door feiten bewezen worden. Want, het behoeft nauwelijks meer gezegd: ervaringsoordeelen leveren geen onbegrensde algemeenheid, ze worden niet met noodzakelijkheid ingezien, al drukken ze wel een noodzakelijk verband uit.

Hier rijst nu het probleem: Hoe is het mogelijk, dat ik met noodzakelijkheid inzie de geldigheid van een wet, die iets zegt over een werkelijkheid buiten mij?

---

1) Deze wet is niet de causaliteitswet, zooals die bij KANT wordt aangetroffen, doch komt overeen met de algemeene grondstelling over de relatie der natuurvoorwerpen:

Ervaring is slechts door de voorstelling van een noodzakelijke verbinding der waarnemingen mogelijk (Kritik d. r. V. blz. 170, de bladzijde wordt aangegeven naar de uitgave KEHRBACH).

Deze vraag komt neer op de vraag naar de verhouding tusschen de causaliteitswet en de ervaringswereld. Maakt de ervaringswereld de causaliteitswet mogelijk of maakt de causaliteitswet de ervaringswereld mogelijk? Of, want ook deze derde mogelijkheid dient overwogen te worden: Is misschien door een goddelijkpraeformatie-systeem er voor gezorgd, dat ons redelijk inzicht volkomen overeenstemt met wat in de natuur werkelijk gebeurt.

HUME zag slechts de eerste mogelijkheid. Hij doorzag niet, dat al wat voor de ervaringswereld geldt, nog niet uit de ervaring behoeft gevonden te zijn. Zijn consequenties, die hij hieruit trok, waren echter volkomen juist, want met deze oplossing wordt het *noodzakelijk inzicht* tot een subjectief bedrog verklaard. Het ontstaan der causaliteitswet in het menschelijk brein kon dus volgens hem slechts een psychologische oorzaak hebben. Zoo berustte volgens HUME de natuurwetenschap op eén zelfbedrog, op een valschelijk voor objectief redelijk oordeel aanzien van een oordeel, dat slechts zijn grond vond in een door gewoonte verkregen associatie van indrukken.

Wat had echter HUME gedaan? Steunende op een onbewezen onredelijke petitio principii, namelijk dat wat voor de ervaringswereld geldt, ook uit die ervaring moet gevonden zijn (hemzelf is natuurlijk die petitio nooit tot bewustzijn gekomen, omdat het bij hem een verwarring was van subject en praedicaat) kwam hij tot omverwerpen van een zuiver redelijk oordeel. De omgekeerde weg was de juiste geweest, want ook de derde veronderstelling, die van een praeformatiesysteem is niet houdbaar. Deze quasi-oplossing is door KANT genoemd die van een *ignava ratio;* met een dergelijke hypothese kan men alles verklaren, als men niet inzag dat ze niets verklaarde, want ook zij komt in strijd met de *noodzakelijke algemeenheid* der causaliteitswet, die wij op het oogenblik als het onwrikbare middelpunt beschouwen.

„Ik zou niet kunnen zeggen: het uitwerksel is met

de oorzaak in het object (d.i. noodzakelijk) verbonden, maar ik ben slechts zoo ingericht, dat ik die voorstelling niet anders dan zoo verbonden kan denken ;...... en het zou ook aan dezulken niet ontbreken, die deze subjectieve noodzakelijkheid (die gevoeld moet worden) van zichzelf niet zouden bekennen ; allerminst kan men met iemand over datgene twisten, wat slechts berust op de wijze, waarop zijn subject georganiseerd is." (Blz. 683, K. der V.)

Er blijft dus niets anders over, dan aan te nemen, dat de causaliteitswet de ervaring eerst mogelijk maakt en deze eenig mogelijke oplossing dankt ze hieraan, dat ze een noodzakelijk inzicht bergt. Zoo'n dergelijke wet die, aan de ervaring voorafgaande, deze eerst mogelijk maakt, welks geldigheid dus geen physische questie is en die toch aan alle physica, aan alle natuurwetenschap ten grondslag ligt, wordt van *metaphysischen* aard genoemd. De leer der metaphysica is als zoodanig dus niets anders dan de leer van het synthetisch logische.

Zoo is dus nu de algemeene causaliteitswet als een metaphysisch a priori begrepen. Als een grondvorm van het wetenschappelijk bewustzijn is zij ontdekt. Verdere psychologische analyse is dus buitengesloten, al kunnen de psychologische voorwaarden voor haar ontwikkeling in het individu verder onderzocht worden.

Gaat echter de causaliteitswet aan de ervaring logisch vooraf, toch is zij zonder die ervaring ondenkbaar, want zij stelt verband tusschen gebeurtenissen in den tijd. Brengt men haar terug tot een zuivere begripsvorm, eruit werende alle aanschouwelijke elementen en dus ook den tijd, dan zegt zij slechts iets volkomen onbegrijpelijks, namelijk, dat als er iets is, er ook noodzakelijk iets anders moet zijn. Zij is dus, hoewel voorafgaande aan, slechts te denken in verhouding tot mogelijke ervaring. Zonder die ervaring is zij zonder zin en daarin krijgt ze eerst haar beteekenis.

De taak der kritiek is hiermee echter nog niet afgeloopen. Zooveel wetten, zooveel begrippen zijn in den loop der

tijden reeds als noodzakelijk geldende, als apriorische aangediend, die naderhand bleken van subjectieven of empirischen oorsprong te zijn, dat voorzichtigheid hier zeer zeker op zijn plaats is. Dit mag ons echter niet verleiden tot het andere uiterste te vervallen en geen enkel a priori te erkennen, want dit ware een zeer onredelijke apriorische vooropstelling, een vooropstelling, die meestal berust op een ander, heimelijk of openlijk aangenomen a priori : het dogmatisch realisme, de leer, die zegt, dat onze begrippen en ideeën afbeeldsels zijn der absoluut buiten ons voorhanden dingen.

Dit gaat echter te ver. Is er geen enkel a priori mogelijk, geen enkele met noodzakelijke algemeenheid geldende wet, hoe zouden we dan tot het begrip noodzakelijkheid gekomen zijn ? Het is er mee als met hallucinaties. Die zullen er ons toch niet toe voeren het aanwezig zijn der voorwerpen in de ruimte te loochenen. Evenals hallucinaties pas mogelijk worden, doordat er werkelijk dingen in de ruimte voorkomen, zoo ook is het voor objectief uitgeven van een slechts subjectief oordeel slechts mogelijk, doordat er werkelijk subjectieve oordeelen zijn, die met noodzakelijke algemeenheid objectief gelden.

Elk als metaphysisch a priori uitgesproken oordeel moet de transscendentale vuurproef kunnen doorstaan, op straffe van anders ook zijn metaphysisch recht te verliezen. Er moet n.l. kunnen bewezen worden, dat het onontbeerlijk is ter constitueering der ervaring, dat zonder de werkzaamheid van dat oordeel geen ervaring, geen objectiviteit tot stand komt. Dat transscendentaal bewijs maakt op die wijze het metaphysisch a priori tot een transscendentaal en verhoedt de buitensporigheden van een zoogenaamde redelijkheid, die zich niet met de werkelijkheid zou behoeven te bemoeien.

Zoo eerst wordt alle verwijt van subjectivisme overwonnen. Het metaphysisch a priori kan als subjectief nog verdacht gemaakt worden (al heeft het zijn objectiviteit reeds in zijn noodzakelijke algemeenheid) ; het

transscendentaal a priori bevestigt die objectiviteit, doordat aan de noodzakelijke algemeenheid wordt toegevoegd de *onontbeerlijkheid* ter constitueering der ervaring [1]).

Ik laat hier eenigszins de hoofdzaak volgen uit KANT's transscendentaal bewijs zijner relatie-grondstelling:

Ervaring is kennis van het object door waarneming. In de ervaring worden de voorwerpen dier ervaring in hun tijdelijke verhouding tot elkaar bepaald en wel zooals die verhouding objectief is. Daar nu de tijd zelf niet waargenomen kan worden en dus op die manier ieder voorwerp niet afzonderlijk door vergelijking met dien tijd zijn plaats in den tijd aangewezen kan worden, kan die objectiveering in dien tijd slechts door middel van apriorische begrippen plaats hebben. Deze brengen noodzakelijkheid mee. Ervaring is dus slechts door de voorstelling van een noodzakelijk tijdelijk verband der waarnemingen mogelijk en dit is juist, wat de algemeene causaliteitswet uitdrukt (Men verg. Kr. d. r. V. blz. 171).

Het bewijs wordt hier geleverd uit de eenheid der ervaring, als kennis der objecten, zooals die in de mathe-

---

1) Het begrip *transscendentaal* is het kernpunt van de Kantische philosophie. Sprekend is het dan ook, dat in HEGELS beoordeeling der Kantische philosophie (§ 40—60 Enc.) dat woord maar éénmaal voorkomt en hij er verder met geen woord van rept, wat KANT hiermee wel bedoeld mag hebben. Alleen in toevoegsel no. 2 bij § 42 (uitg. BOLLAND) poogt hij dit begrip te verduidelijken in zijn verband en zijn onderscheid met het transscendente: „KANT noemde intusschen die eenheid van het zelfbewustzijn slechts transscendentaal en verstond daaronder, dat ze slechts subjectief was." Dat hij hier de plank geheel mis is, behoeft verder geen betoog.

Waar dus voor HEGEL een transscententale rechtvaardiging der kategorieën ontbrak, wordt het begrijpelijk, dat hij, wel het onvoldoende inziende van het enkel metaphysisch a priori, naar een andere, een metaphysische ontwikkeling der kategorieën ging zoeken. Reeds KANT had een metaphysisch verband tusschen kategorieën aangegeven. (Men zie o.a. § 11 Kr. d. r. V.). Op dezen weg nu (reeds door enkele zijner onmiddellijke voorgangers bewandeld) ging HEGEL voort en maakte die metaphysische ontwikkeling der kategorieën uit elkaar tot een hoeksteen van zijn systeem. Met recht mogen we echter zeggen, dat op deze wijze de voeling van het denken met de werkelijkheid verloren gaat, want deze kan alleen volgens de transscendentale methode behouden blijven.

matische natuurwetenschap aanwezig is. De causaliteitswet blijkt dus één der wijzen, waarop het menigvuldige, ongeordende der zinnelijke verschijnselen tot eenheid der apperceptie gebracht wordt.

Deze geheele gedachtengang is geen circulus vitiosus, zooals men lichtelijk zou kunnen meenen. Immers, zoo zou men kunnen zeggen : Eerst wordt de ervaring gegrond in het metaphysisch a priori en daarna uit die ervaring het transscendentaal a priori afgeleid ; het spreekt wel vanzelf, dat als men in de ervaring het a priori opgenomen heeft, men het er weer uit kan laten ontspringen ; het transscendentaal bewijs is dus tamelijk overbodig.

Deze redeneering is echter ten eenenmale valsch. Als metaphysisch apriori wordt de causaliteitswet in het bewustzijn ontdekt ; er werd bewezen, dat dat apriori eerst ervaring en dus mathematische natuurwetenschap mogelijk maakt. Niet de werkelijkheid der natuurwetenschap is hiermee aangetoond, doch slechts één der voorwaarden harer mogelijkheid aangewezen. Aan de werkelijkheid dier wetenschap als wetenschap van het object is geen oogenblik getwijfeld. En het is uit die werkelijkheid van een ervaringswereld, die als eenheid begrepen wordt in de oorspronkelijke apperceptie, dat het bewijs der onontbeerlijkheid der causaliteitswet geleverd wordt.

Is nu eindelijk de taak der kritiek met betrekking tot de causaliteitswet afgeloopen, tenslotte zou nu nog gevraagd kunnen worden :

Heeft de causaliteitswet nu objectieve realiteit ; is het nu werkelijk waar, dat de dingen streng causaal verbonden zijn ?

Het stellen dezer vraag bewijst nog bevangen zijn in het vooroordeel, dat de eigenlijke wereld zich zou bevinden achter de natuurverschijnselen, dat het kennen van de waarheid zou zijn het kennen en begrijpen van die wereld.

Door het kritisch onderzoek echter slinkt die wereld tot een niets samen, tot een leeg begrip zonder voorwerp (men verg. blz. 259 Kr. d. r. V.).

De werkelijke, objectieve wereld is de natuur, de ervaringswereld, die eerst mogelijk wordt door wetten, waarvan de causaliteitswet er één is. Deze wet is in zijn betrekkelijke geldigheid voor de natuur dus waarheid; immers, hier is overeenstemming tusschen subject en object, gedachte en werkelijkheid en wel in dien zin dat de gedachte de werkelijkheid pas mogelijk maakt.

§ 3. *Bespreking der drie causaliteits-kategorieën.*

Causaliteit is een der Kantiaansche relatie-kategorieën, de kategorieën, die de voorwerpen der ervaring mogelijk maken, inzooverre ze tot elkaar in betrekking staan.

Deze drie kategorieën zijn:

substantie,
causaliteit,
wisselwerking.

Deze drie kategorieën krijgen pas haar beteekenis in haar aanwending op de werkelijkheid, d.i. in drie grondstellingen, staande onder de éene algemeene, reeds genoemde relatie-grondstelling, n.l.:

Alle ervaring is slechts mogelijk door de voorstelling van een noodzakelijke verbinding der waarnemingen.

We zullen hier niet nagaan noch de metaphysische vinding, noch het transscendentaal bewijs der geldigheid dezer kategorieën, doch slechts haar verband en gebruik laten zien aan een concreet voorbeeld:

We denken ons een gesloten natuursysteem [1]) A, dat

---

1) Dat bestaat natuurlijk strikt genomen niet, is nl. in strijd met de grondstelling der wisselwerking Ook de geheele natuur, als gesloten systeem, kan hier geen dienst doen, immers die behoort niet tot mogelijke ervaring, maar is een idee, waarin voleindigd gedacht wordt, wat in den voortgang der ervaring nooit voltooid kan worden. Zoo'n idee is daarom nog geen hersenschim. Zij wordt gedacht als de volledigheid der begrensde natuurvoorwerpen, sluit onze begrensde ervaringskennis in het onbegrensde af, op die wijze de grootst mogelijke systematische eenheid tot stand brengen. Doch waar zij de realiteit der begrensde natuurvoorwerpen te boven gaat, is zij als regulatief principe werkzaam bij het steeds uitbreiden onzer ervaringskennis. Alleen bevangen

zich ontwikkelt tot een systeem B in een zekeren tijd. Dat gebeurt :

1e. door zelfbepaling [1]). Immers het geheel A ontwikkelt zich als gesloten systeem tot het geheel B door innerlijke wetten.

Bij deze zelfbepaling is echter te onderscheiden :

a. zelfhandhaving [1]). Het systeem *B* is immers tenslotte hetzelfde als het systeem A. Uit ieder deel van A heeft zich een correspondeerend deel van B ontwikkeld en hangt daar in den tijd continu mee samen.

b. zelfverkeering [1]). Immers A is toch veranderd, terwijl het B werd en ieder deel van B heeft zich uit een overeenkomstig van A ontwikkeld volgens wetten van oorzaak en gevolg.

Doch zelfbepaling kan dit proces niet geheel verklaren. Immers deze ontwikkeling van A tot B is niet blootelijk zoo te denken, dat ieder willekeurig klein deel van A zich onafhankelijk van ieder ander deel zou ontwikkeld hebben tot een correspondeerend deel van B. De deelen hebben elkaar beinvloed, er is

2e. wisselwerking geweest tusschen de deelen onderling. Was dit niet het geval, we konden niet eens spreken van een geheel A, waarvan alle deelen op zekeren tijd, dus gelijktijdig bestaan en het geheel uitmaken en de eenheid der ervaring (verg. hier Kant's transscendentaal bewijs, blz. 196, Kr. d. r. V.) liep grootendeels gevaar.

Het atomistisch [2]) standpunt der natuurwetenschap

---

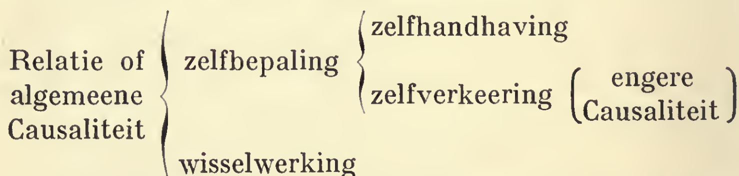
zijn in het absoluut realistisch dogma, dat in het natuur zijn de eenige realiteit beseft, kan er ons toe brengen haar voor een hersenschim te houden. Zij behoort onder een andere wijze van zijn dan dat uit denken, uitgebreidheid en empirische stof, concrete zijn, dat wij in de natuur vinden; zij behoort onder het *moeten* in zijn uitgebreidsten zin.

1) Men hechte aan deze woorden geen antropomorphe beteekenis. Met het woord „zelfbepaling" is niets anders uitgedrukt dan dat het systeem niet door uitwendige invloeden, maar door innerlijke wetten veranderd.

2) Of atomen, electronen, enz. werkelijk bestaan, kan alleen de voortgang der ervaring leeren. Wel kan hun bestaan geloochend worden, zoo men er het eenvoudige, niet-meer-deelbare aan meent te hebben. d.w.z. als ze opgevat worden als de absolute substantie. De absolute, eenvoudige, onveranderlijke substantie, een der wijzen, waarop het ding op zichzelf kan worden opgevat,

zoekt voornamelijk de zelfverkeering in een verandering van plaats volgens de wet der traagheid. Het atoom is dan de geschematiseerde kategorie der zelfhandhaving, terwijl zijn traagheid de geschematiseerde zelfverkeering is. Het is echter onoverkomelijk een wisselwerking tusschen de atomen aan te nemen en dit leidt dan op het zuiver atomistisch standpunt tot het zondigen tegen de wet van continuïteit in de ruimte tusschen oorzaak en uitwerksel. Het eenige middel om hieraan te ontkomen is: bovendien nog een continuë vulling der ruimte door de-een-of-andere substantie aan te nemen. Hier ligt dan wel voornamelijk de metaphysische oorsprong der aethergedachte.

Het verband tusschen de besproken kategorieën wordt overzichtelijk door het volgende schema:



De drie kategorieën ontspruiten hier evenals bij Kant uit één oorspronkelijke kategorie, die der relatie of algemeene causaliteit. Deze gaat eerst in tweeën, zooals hierboven aangegeven is en dan de kategorie der zelfbepaling weer in tweeën.

§ 4. *Verhouding dezer kategorieën tot de natuur. Bestrijding van het realisme.*

Men moet zich niet voorstellen, dat de grondstellingen, waarin de kategorieën eerst hun beteekenis krijgen,

---

is idee, regulatief principe; zooals uit het vorige begrijpelijk is: onbereikbaar, niet voorhanden. Wel is zij te benaderen en geeft een richting aan ons streven naar uitbreiding onzer kennis. Men vergelijke hier, wat ik schreef in de Juli-aflevering 1911 van dit tijdschrift, waarin o.a. wordt uiteengezet, hoe de empirische begrippen energie en massa benaderingen zijn voor de metaphysische kracht en stof. Voor deze laatste geldt al substanties de wet der onvernietigbaarheid, zonder dat door eenige ervaring deze wet omvergestooten zou kunnen worden. De wetten van behoud van energie en massa zijn als empirische wetten voor omverwerping en dus verbetering vatbaar.

waarheid leeren over een wereld, die buiten ons menschelijk bewustzijn en ons denken zou bestaan op zichzelf. Want dan komt men tot tegenstrijdigheden. B.v. bij de vraag : Hoe is het mogelijk, dat iets hetzelfde blijft en toch anders wordt ? Leibniz, de man van de monadologie ontkwam niet aan dit gevaar. Wel poogde hij het door een vernuftige hypothese (die een kiem van waarheid bevat) te bezweren.

De monade is bij hem de verrealiseerde kategorie der zelfbepaling. Daarom wordt de monade inextensief gedacht. Immers, wat uitgebreidheid heeft, bestaat uit deelen, die naast elkaar bestaan en door wisselwerking elkaar beinvloeden. Bovendien, wat uit deelen bestaat, is niet eenvoudig, maar samengesteld en de monade moet het eenvoudige voorstellen in de natuur. Om nu aan het gevaar te ontkomen te moeten verkondigen, dat de monade aan den eenen kant onveranderlijk voortduurt (want hoe zou het eenvoudige als een op-zich-zelf-gesteldheid kunnen veranderen?) en aan den anderen kant zijn verhouding tot andere dingen, die zich toch in zijn wezen moet uitdrukken, verandert, werd een „vooraf vastgestelde harmonie" aangenomen, waarbij een goddelijke macht zorgde, dat de betrekking, waarin de monade tot de andere monaden staat, zich innerlijk net zoo in haar uitdrukte, als ze uitwendig voorhanden was. Zoo ook werd de eenvoudigheid der monade met de wisselwerking der monaden onderling (die, beide geldende voor dingen op zichzelf, een tegenstrijdigheid met zich voeren) door deze hypothese in overeenstemming gebracht. De wisselwerking werd dus eigenlijk geloochend, maar door goddelijke macht er iets voor in de plaats gegeven, dat als surrogaat hetzelfde beteekende.

Met een beetje goeden wil kan echter aan de woorden van Leibniz wel een betere zin gegeven worden, als men n.l. in dit geval onder die goddelijke macht verstaat het verstandelijk denken, waarin alleen de verhouding der dingen aanwezig en te begrijpen is, welke verhouding dan niet als *verhouding op zich zelf* gedacht mag worden,

dus als een verhouding, die buiten ons denken ook zou bestaan. Staat Leibniz wat het ding betreft dus nog op realistisch standpunt, de verhouding der dingen is bij hem reeds eenigermate ideëel opgevat.

Wat verder tegen de theorie der vooraf vastgestelde harmonie in te brengen is, is reeds gezegd op blz. 441, al is daar de naam niet genoemd.

§ 5. *Modale begrippen in verband met het vrijheidsprobleem.*

De kategorie der wisselwerking veronderstelt de ruimte. Eerst, waar dingen naast elkaar bestaan, is invloed van de dingen op elkaar mogelijk. Hier ontstaat het begrip toeval.

Zonder wisselwerking geen toeval. Toevallig noemt men dan datgene, wat, van buiten komende, n.l. buiten het beschouwde en bekende ervaringsgebied (en dit bewijst reeds de relativiteit van dit begrip) een door causalen band vereenigde en overziene rij van gebeurtenissen doorbreekt.

B.v. de loop der planeten om de zon kan jaren van te voren voorspeld worden, doch daarmee wordt geen rekening gehouden met mogelijk toevallige omstandigheden: een plotseling verschijnende komeet, het uit elkaar springen van een planeet kan al onze berekeningen te niet doen of althans minder nauwkeurig maken.

Hoe meer onze kennis zich uitbreidt, des te meer wordt dit toeval teruggedrongen. Absoluut is het niet terug te dringen, daar dat de mogelijkheid zou onderstellen van het maken tot bepaling van het denken (in zijn uitgebreidsten zin) [1]) van de geheele natuur, niet alleen in zijn uitgebreidheid, maar ook in zijn ingewikkeldheid. Hierbij wordt dan over het hoofd gezien, dat de natuur geen gereede objectiviteit bergt, maar als transscendentaal object gedacht een oneindige taak

---

1) Hier zijn nl. in het denken opgenomen gedacht de zuivere aanschouwingen: tijd en ruimte.

voorstelt, dus slechts als richtinggevende idee waarde heeft voor onze kennis.

Het begrip toeval heeft echter dikwijls een minder relatieve beteekenis. Toevallig heet dan, welks niet-zijn mogelijk is [1]).

Deze definitie valt in tweeën, al naar de beteekenis, die aan het woord *mogelijk* gehecht wordt. We onderscheiden een synthetische en een analytische mogelijkheid.

Analytisch mogelijk is alles wat niet met zichzelf in strijd is, wat dus in zijn begrip zichzelf niet weerspreekt. Synthetisch mogelijk is al wat niet-strijdende met het a priori is. In dien zin staat tegenover toevallig noodzakelijk, immers : noodzakelijk is datgene, welks niet-zijn onmogelijk is, dus alle apriorische wetten.

Alle empirische feiten, alle empirische wetten zijn dus toevallig, d.w.z. met noodzakelijkheid zien we hun aanwezigheid of geldigheid niet in, al is het verband, dat een empirische wet tusschen natuurobjecten vaststelt in zijn objectiviteit wel noodzakelijk ; we zien echter niet met noodzakelijkheid in, dat het verband zóó is en niet anders ; een wereld, waarin een of andere empirische wet, die in onze natuur geldt, niet gold, zou ons niet wonderlijker voorkomen dan onze eigen wereld.

't Geldt hier bij deze begrippen voortdurend de modaliteit onzer oordeelen, d.w.z. de betrekking van het object tot ons kenvermogen (verg. blz. 202 Kr. d. r. V.). Er was sprake van *noodzakelijk inzicht* en we hebben gezien, dat wat niet met noodzakelijkheid wordt ingezien en toch werkelijk is, als toevallig kan gelden.

Even is er ook sprake geweest van *noodzakelijkheid van gebeuren*, n.l. toen we opmerkten, dat iedere empirische wet wel niet met noodzakelijkheid werd ingezien, maar dan toch, voor zoover ze waarheid bevat, een

---

1) Ook de eerst gebruikte beteekenis van het begrip toeval is onder deze definitie te vangen. De kring van het mogelijke wordt dan echter nog nauwer. Het mag dan niet alleen niet tegen het a priori strijden, maar ook niet tegen de in aanmerking genomen empirische wetten en feiten. Zie voor de beteekenis van het woord mogelijk eenige regels verder.

noodzakelijk verband uitdrukt tusschen natuurobjecten. In dezen zin spreek ik niet zoo zeer van modaliteit van inzicht dan wel van verhouding van en dus wettelijkheid tusschen natuurobjecten. En dan staat tegenover het begrip noodzakelijkheid niet het begrip toeval, maar het begrip : vrijheid.

§ 6. *Naar aanleiding hiervan een onjuist vrijheidsbegrip bestreden.*

Hier blijkt dus een sterke afwijking met de Hegelsche leer. Bij HEGEL is de vrijheid synoniem met zelfbepaling, de kategorie die bij ons samenvatte de kategorieën van substantie en causaliteit. Zoo wordt het duidelijk, dat bij HEGEL (zooals hij zelf toegeeft) de begrippen vrijheid en noodzakelijkheid geen onmiddellijke tegenstellingen zijn. Immers in het noodzakelijk verband, dat er tusschen de natuurgebeurtenissen heerscht, hebben wij leeren beseffen, dat er zonder gevaar voor tegenspraak plaats voor de zelfbepaling blijft. Maar ook wordt hier duidelijk, dat het begrip vrijheid van het absoluut idealisme het ware vrijheidsbegrip niet is ; dat vrijheidsbegrip en zijn geldigheid doet niets af aan en maakt ook niet tot eenzijdigheid het determinisme. En waar het absoluut idealisme zich in zijn eenzijdigheidsnoeming van het determinisme, beroept op de toevalligheid van vele natuurgebeurtenissen, hebben wij begrepen, dat dit begrip in zijn geldigheid evenmin iets afdoet aan het noodzakelijk gebeuren in de natuur, maar slechts de verhoudingen der objecten tot ons kenvermogen (dus een zuiver modale verhouding) mee bepaalt, over relatie van natuurgebeurtenissen echter niets zegt.

§ 7. *De ware vrijheidsidee.*

De ware idee der vrijheid staat lijnrecht tegenover de idee der natuur als het inbegrip aller wettelijke noodzakelijkheid. Tot dit vrijheidsbegrip komen we door het

inzicht, dat niet alles natuur is, dat de natuur is de wereld van het object, die we voor ons uit moeten denken, maar dat juist die wereld zoo begrepen ons noodzakelijk tot het begrip brengt van een andere wereld, die meer onmiddellijk samenhangt met datgene, wat die natuur, als objectieve wereld mogelijk maakt, dat is met het ik, als absoluut subject [1]).

„Natuur is eigenlijk niets anders dan een het geheel der dingen omvattende idee en vrijheid de overpersoonlijke en inzooverre eveneens omvattend te noemen idee van het ik (CHAMBERLAIN, IMMANUEL KANT, blz. 724).

Het ik, dat de natuur tenslotte mogelijk maakt, is dus vrij van zelfs de hoogste natuurwetten, die deze natuur onder de transscendentale apperceptie, d.i. de theoretische zijde van het ik brengen. Zoo doet zich, spruitende uit het ik, als dat wat alles zooal niet omvat, dan toch in zich als in een centrum doet samenhangen, een andere, praktische, meer onmiddellijke zijde van het ik kennen, een andere wereld, die der vrijheid.

De wereld van het praktische ik, de wereld van de tot daden komende vrijheid, de wereld van het „moeten" [2]) staat dus tegenover de wereld van het bloote natuur-zijn; ze maken elkaar mogelijk, de een is niet zonder de ander te denken; toch sluiten ze elkaar uit, ieder beheerscht zijn eigen gebied.

„Het vrijheidsbegrip bepaalt niets ten aanzien der theoretische natuurkennis; het natuurbegrip evenzoo niets ten aanzien der praktische geboden der vrijheid; en inzooverre is het niet mogelijk een brug van het eene gebied naar het andere te slaan" (Kr. d. Urt. Inl. IX).

Een handeling is vrij, inzooverre ze beschouwd wordt met betrekking tot het handelende, willende ik. Wordt diezelfde handeling echter als natuurgebeurtenis opgevat, dan vloeit dat natuurgebeuren volgens onveranderlijke wetten volkomen bepaald voort uit vroegere toestanden

1) Met een kleine variatie op wat DESCARTES gezegd heeft, zou men kunnen zeggen: „Ik denk, dus ik ben vrij".

2) „Sollen", niet „müssen".

in diezelfde natuur. Het inzicht, dat die werking in de natuur geen *gereed zijn* bergt, welks gegeven-zijn als zuivere denkbepaling absoluut bereikbaar is, dus geen ding op zichzelf inhoudt, in zijn opzichzelfgesteldheid slechts op éène wijze te bepalen, waarborgt ons, dat hier van geen tegenstrijdigheid sprake kan zijn. Immers een natuurgebeurtenis is slechts te denken in verband met een vroegere natuurgebeurtenis en hangt daarmee causaal samen; een handeling echter is geen natuurgebeurtenis (in de natuur komen geen handelingen voor, enkel werkingen), maar wordt in verhouding gezien tot een vrij handelend ik.

§ 8. *Twee onjuiste veronderstellingen.*

Op bovenstaande wijze moet de verhouding van natuur en vrijheid theoretisch begrepen worden, wil men niet in het algemeen komen tot twee onjuiste veronderstellingen, waarvan we de eerste eenigszins uitgebreid zullen bespreken.

Deze bestaat in het opofferen der vrijheid, zoogenaamd om de natuur te redden; een fout, die in onzen tijd van exacte natuurwetenschap maar al te d kwijls gebeurt. De wetenschap op te offeren lijkt te dwaas en daarom wordt, omdat men zich anders in tegenstrijdigheden meent te verwikkelen, de vrijheid prijs gegeven. Alles is dan natuur, alles zijn dingen of niet meer beteekenis hebbende dan dingen, die op elkaar inwerken en zichzelf verwerken volgens onveranderlijke, noodzakelijke wetten[1]), terwijl men vergeet naar den oorsprong en de mogelijkheid van die wetten te vragen en zoo in te zien, dat er iets noodig is, waardoor die dingen eerst dingen worden; dat dus de wereld der dingen pas gegrond is in het ik en er dus nog een andere, meer onmiddellijke zijde aan het

1) En in deze waardebepaling verloochent men tegelijk alle waarde. De ontzegging van alle waarde hetzij redelijke, zedelijke of aesthetische is ook een waardebepaling en bevat dus een tegenspraak in zich zelf. Op deze tegenspraak loopt alle materialisme en determinisme uit.

ik kenbaar wordt, zonder hetwelk het ik geen ik zou zijn, dat dus zonder vrijheid het ons onmogelijk ware, de natuur als verloochening dier vrijheid te denken. De vrijheid is het primaire, het onmiddellijke in ons menschelijk gemoed, hetgeen zijn meest drastische uitdrukking krijgt in het gezegde, dat de vrijheid niet alleen *idee*, maar ook onmiddellijke ervaring, *feit* is. De vrijheid offeren is indentiek met zichzelf offeren.

Ook HEGEL hoort onder deze rubriek. HEGEL laat alle denkbepalingen der werkelijkheid zich ontwikkelen uit het aanvankelijk abstracte begrip van het *zijn*. In den zin, waarin HEGEL dit *zijn* tot grondslag van zijn synthese neemt echter, wordt het *moeten* reeds geheel buitengesloten.

Het woord *zijn* en ook zijn tegenstelling *niet-zijn* laten verschillende beteekenissen toe. Het volgende schema laat die drie beteekenissen van ieder in haar verband zien.

zijn	natuur-zijn (in den tijd) (mogelijk zijn)	zijn (aanwezigheid) niet-zijn (afwezigheid)
	verloochening van natuur-zijn (moeten, ideeën)	

De eerste beteekenis van niet-zijn (afwezigheid) komt voor in nog-niet-zijn. Dat niet-zijn onderstelt in het worden tot zijn, mogelijkheid van zijn.

Zijn en niet-zijn zijn dan geen absolute tegenstelling, doch een betrekkelijke op den gemeenschappelijken grond van het *mogelijk zijn*.

Beide zijn pas toepasselijk op de natuur als het *in den tijd zijn*.

Het natuur-zijn is het eigenlijke zijn. Als ontkenning hiervan, krijgen we een tweede beteekenis van niet-zijn, dat zijn positieve bepaling krijgt in het moeten, in de ideeën.

Zooals dit niet-zijn in tegenstelling gedacht wordt tot het natuur-zijn, zoo ook is de vrijheid in tegen-

stelling te denken tot alle zijnsbepaling, tot alle natuurwetten.

Tenslotte is er nog het alomvattende zijn, als algemeene uitdrukking van datgene, wat het object der philosophie genoemd kan worden, van datgene, waarover gedacht kan worden.

In dezen meest algemeenen zin is ook het *moeten* een *zijn*.

De ontkenning van dit zijn geeft een absoluut niet-zijn zonder eenige mogelijke positieve bepaling. Immers alles, wat naar mogelijkheid positieve bepaling toelaat, is reeds in het alomvattende zijn opgenomen.

Nu heeft m.i. HEGEL twee beteekenissen, n.l. de eerste en de derde, van zijn en niet-zijn door elkaar gebruikt en verward, de tweede beteekenis verdonkeremaand.

De eerste beteekenis komt o.a. voor in het volgende :

„De waarheid van het zijn en het niets is dus de eenheid van beide; deze eenheid is het worden" (Kleine Logik § 88) en ook in : „Het zijn in het worden, als één met het niets, zoo ook het niets, één met het zijn, zijn slechts verdwijnende ; het worden valt door zijn tegenspraak in zichzelf in de eenheid, waarin beide opgeheven zijn, samen ; zijn uitkomst is zoodoende het bestaan" (§ 89 : men verg. hier wat KANT schreef Kr. d. r. V. blz. 99, § 11 aanm. 2).

De derde beteekenis vindt men in de woorden :

„Het verschil dezer beide (n.l. zijn en niet-zijn) is dus slechts een gemeend verschil. Bij alle andere onderscheidingen hebben we altijd iets gemeenzaams, hetgeen de onderscheiden zaken onder zich bevat. Spreken we bijvoorbeeld van twee verschillende soorten [1]), dan is de klasse het beiden gemeenschappelijke. Evenzoo zeggen wij : Er zijn natuurlijke en geestelijke wezens. Hier is het wezen iets, dat beiden toekomt. Bij zijn en niets bestaat het verschil in zijn grondeloosheid en daarom is het er geen" (§ 87, ed. BOLLAND).

1) In het origineel staat beide keeren „Gattung". Dit zal wel verkeerd zijn.

Hiermee in verband staat nu de verwarring tusschen de substantie (die in de natuur, in den tijd thuis hoort) en het absolute subject, het ik, het als noumenon tijdeloos gedachte. De zelfbepaling, als vrijheid gedacht, brengt ons hoogstens tot een psychologische opvatting der vrijheid, die KANT spottenderwijs vergelijkt met „de vrijheid van een draaispit, dat ook als het eenmaal opgewonden is, vanzelf zijn bewegingen verricht" (Kr. d. pr. V. blz. 226—228, uitgave ROSENKRANZ).

De tweede onjuiste veronderstelling, die tenslotte nog behandeld moet worden, is het opofferen der natuur aan de vrijheid, waardoor echter tegelijkertijd de vrijheid haar waren zin verliest en tot willekeur afdaalt. Dit gebeurt, als men denkt, dat bij genoegzame ontwikkeling der natuurwetenschap, het mogelijk zal zijn, veranderingen aan te nemen (bijvoorbeeld plotselinge bewegingen der hersenmoleculen), die met geen voorafgaande oorzaak samenhangen. De metaphysische herkomst van het causaliteitsprincipe en de vrijheidsidee heeft ons echter geleerd, dat de vrijheid evenmin als de noodzakelijkheid in de waarneming te vinden zijn.

FRANÇOIS HEMSTERHUIS

DOOR

JULIUS DE BOER.

In de geschiedboeken der Wijsbegeerte wordt François Hemsterhuis òf vergeten òf wel slechts met een enkel en dan nog meestal onnauwkeurig woord vermeld. Het heeft mij getroffen hoe dikwijls uit dat woord grove miskenning sprak van zijne beteekenis als wijsgeer, in het bijzonder als aestheticus.

„Hoe weinig gehoor vond de even grondige als bevallige wijsbegeerte van onzen landgenoot'', zoo schreef reeds Bakhuizen van den Brink in de „Muzen'' van 1834 [1]). „Degerando (moge) zijnen naam vermeld hebben met eerbied en met lof, noch het Fransch publiek, noch de Fransche Wijsbegeerte, die thans haar licht liever uit *Duitschland* ontvangt, heeft Hemsterhuis naar

---

1) Bakhuizen van den Brink schreef in de „Muzen'' van 1834 een groot opstel over Franciscus Hemsterhuis. Dit opstel, in de „Studien en Schetsen'' 72 blz. beslaande, is niemand der schrijvers over Hemsterhuis bekend geweest. Dr. L. S. P. Meyboom, die de beste uitgave zijner „Oeuvres'' bezorgde, eene uitvoerige biographie over hem leverde en bibliographisch alles vermelde wat hij wist, zweeg over dit belangrijke opstel van Bakhuizen van den Brink, dat overigens ook geheel vergeten schijnt. Ook de laatste Duitsche schrijver over onzen wijsgeer, Ferdinand Bulle, vermeldt in zijn werkje „Franciskus Hemsterhuis und der Deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts'' (1911), wel alle bekende literatuur over hem, doch niet de bewuste verhandeling. Studien en Schetsen. II. 87. Vgl. 88. v.

waarde gekend. In *Duitschland*, het moederland der philosophie, moge JACOBI hem een verheven genie hebben genoemd, vergeefs zoekt gij zijnen naam in de schriften zijner tijdgenooten [1]), in die van de geschiedschrijvers der Wijsbegeerte TIEDEMAN, BUHLE, REINHOLD en anderen"... „Voortreffelijke mannen, zoo als VAN HEUSDE en COLLOT D'ESCURY, hebben getracht de herinnering aan de verdiensten van HEMSTERHUIS te verlevendigen; maar hunne pogingen bleken ijdel"..., — zoo gaat hij voort. Hij kan de verzuchting niet inhouden: „Onze landgenooten willen nu eenmaal geene wijsbegeerte"...... Droeviger getuigschrift van onvermogen kon een volk door een zijner edelste geesten niet worden uitgereikt. De Wijsbegeerte is de kroon op alle geestelijk werk. Onmondig in redelijken zin blijft een volk, dat geene wijsbegeerte heeft of er niet naar streeft. Onwijs blijft alle kennis, die niet zich loutert in wijsbegeerte. Meer dan tijdelijke beteekenis heeft geen enkel wetenschappelijk streven, dat niet in de waarheden van zuivere rede haar beginsel en doel erkent.

De voortreffelijke BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, die op zooveel personen en zaken uit onze vaderlandsche geschiedenis en letteren zulk een helderen blik had, heeft niet geschroomd in zijne klacht te uiten wat hem in ons volk mishaagde. — Zou hij wellicht zijn oordeel in de „Muzen" van 1834 herzien, als hij eens een blik in de toekomst had kunnen werpen, b.v. in 1912 had kunnen rondkijken en het „Tijdschrift voor Wijsbegeerte" doorbladeren of „de Gids", „de Nieuwe Gids" en nog zooveel andere tijdschriften, waar de wijsbegeerte meer of min levendig aan het woord is gekomen? — In die herleefde wijsbegeerte moet ook FRANCISCUS HEMSTERHUIS weer aan 't licht treden, — een licht dat helderder schijne dan ooit te voren. En met hem ook anderen. Misschien zal het zelfs nog eens de moeite loonen eene geschiedenis

1) Wij zullen zien dat dit niet juist is. Vgl. mijne beschouwing over FRANÇOIS HEMSTERHUIS in *De Gids*. Aug. '12.

der Nederlandsche Wijsbegeerte te schrijven [1]). Dan eerst zal duidelijk blijken hoeveel wijsgeeren vergeten, doch eene herleving waard zijn. „Heereboord, Geulinx, Deurhof zijn geheel vergeten : de schim van den ongelukkigen Van Hemert is nog niet verzoend"......, zegt Bakhuizen van den Brink verder [2]). Sedert de werkzaamheid ten onzent vooral van W. Meijer kan men niet meer zeggen dat Spinoza door ons volk veronachtzaamd wordt en dat hij slechts „een tijd lang het voorwerp van de bewondering en de onderzoekingen onzer naburen (is) geweest" en dat „bij ons nog de vloek zijner Rabbijnen op de nagedachtenis van den in vele opzichten voortreffelijken man rust" (Ib.). Doch naast Baruch de Spinoza en Arnold Geulinx behoort vooral Franciscus Hemsterhuis in de algemeene geschiedenis van het wijsgeerige denken de hooge plaats in te nemen, die de zuivere waardeering hem toekent. Daarvoor behooren de geschiedschrijvers hun oordeel te herzien, dat, op onvolledig en onnauwkeurig onderzoek gegrond of dikwijls zelfs op onzelfstandige wijze gevormd, geen stand kon houden tegen eene der zake kundige critiek.

Zoo maakt bijvoorbeeld Wilhelm Windelband in zijne „Geschichte der Philosophie", waar hij het Engelsche en Schotsche sensualisme en Rousseau's gevoelsphilosophie beschouwt, slechts in deze twee regels van hem gewag : „In sehr unbestimmt eclectischer Weise wurde diese *Gefühlsphilosophie* von dem holländischen Philosophen Franz Hemsterhuys (aus Groeningen, 1720—1790) ausgefuhrt" [3]). Vooreerst werd Franciscus Hem-

1) Zooals schrijver dezes ondernomen heeft. Ik bedoel: in het Nederlandsch en in de eerste plaats voor Nederlanders. Het boekje van G. von Antal in 't Duitsch van 1888 geeft slechts een vluchtig overzicht van de 19de eeuwsche wijsbegeerte.

2) Bakhuizen van den Brink, Studien en Schetsen. II. 88. „Over de zoo even genoemde verdienstelijke mannen hadden wij gehoopt een nieuw licht verspreid te zien, toen de Hoogleeraar Nieuwenhuis het plan voor een wijsgeerig woordenboek aankondigde. Helaas! bij gebrek aan inteekening schijnt die onderneming gestaakt." Wij vragen: weet iemand van deze of eene verdere onderneming iets mede te deelen?

3) Wilhelm Windelband. Gesch. d. Phil. (1892) p. 401, 402.

Het is ook jammer dat R. Casimir in zijne veelgelezen populaire geschiedenis

STERHUIS niet te Groningen, maar te Franeker, en niet in 1720, maar in 1721 geboren. Dat hij door afstamming en geboorte geen Hollander, maar een Fries [1]) was, mocht voor een Duitscher van weinig beteekenis zijn, — te minder, dewijl de Nederlandsche wijsgeer het grootste gedeelte van zijn leven in Den Haag verblijf hield, waar hij ook zijn werken schreef. Verder is evenwel ten aanzien van WINDELBAND's kenschets op te merken, dat slechts bij eene oppervlakkige beschouwing van HEMSTERHUIS' wijsbegeerte een schijn van onbepaaldheid en eclecticisme bestaat, omdat daarbij de overeenkomst met de 18de eeuwsche philosophieën het eerst in 't oog valt; terwijl de diepere gronden en oorsprongen zijner leer verborgen blijven, welke slechts na doordringender onder-

der wijsbegeerte in het Nederlandsch („Uit de Ontwikkelingsgeschiedenis van het menschelijk Denken", in de Wereldbibliotheek van L. SIMONS) deze journalistieke kenschets geeft: „Een groot Haagsch heer, was een bewonderaar van PLATO en vierde jaarlijks den geboortedag van SOCRATES." (II. 225) De geboortedag van den half-legendarischen Griekschen wijsgeer schijnt dezen geschiedschrijver beter bekend te zijn dan dien van den 18de-eeuwschen Nederlander. FRANCISCUS HEMSTERHUIS is niet in 1722 geboren, zooals hij vermeldt, maar in 1721. Verder blijkt HEMSTERHUIS in de oogen van CASIMIR niet zoozeer „groot" als 'wijsgeer' dan wel als „heer". In zoover een Commies (niet lid) van den Raad van State groot is, mag HEMSTERHUIS aldus heeten, te meer waar hij met vorstelijke personen omgang had. Intusschen hadden de lezers wel iets van zijne wijsbegeerte mogen vernemen. Wij bevelen HEMSTERHUIS' philosophie, en in het bijzonder zijne paedagogische ideeën (ook in zijne nog onuitgegeven brieven) den paedagoog CASIMIR zeer aan.

1) FRANCISCUS HEMSTERHUIS werd als zoon van den bekenden philoloog en mathematicus TIBERIUS HEMSTERHUIS, den 27sten December 1721 te Franeker geboren. De naam Hemsterhuis heeft denzelfden wortel als andere Friesche namen, b.v. Heemstra of Hiemstra. Hem, Heem of meestal Hiem (ie lang uitgesproken) beteekent een door een haag, heining, dijk of sloot omsloten stuk grond, waarop het woonhuis en alle bijbehoorende gebouwen staan, dus ongeveer hetzelfde als erf of hof. De woorden „hoes en hiem" (huis en hof) behooren bij elkaar.

Hef geslacht HEMSTERHUIS is, zoover als men kan nagaan, afkomstig uit de buurt van Sneek. In die streek vindt men de Hemdijk en andere namen met Hem of Hiem. Vermoedelijk heeft het geslacht HEMSTERHUIS aan de Hemdijk eene boerderij gehad, waarop de symboliek van het familiewapen nog zou kunnen duiden. De Friesche uitspraak van den naam is Hiemsterhoes. In het register der trouwakten van 1654 te Leeuwarden leest men „Hemsterhuis of Hemsterhuys", in het jaarboek der Hoogeschool Franeker van 1674

zoek en diepere beschouwing aan het licht kunnen komen. In het algemeen zijn HEMSTERHUIS' denkbeelden en begrippen in een, zij het niet overal volkomen zuiver, evenwel toch steeds heel sierlijk en stijlvol Fransch gesteld, en in den regel zoo helder en duidelijk — ik zinspeel op het „clair et distinct" der vooral door DESCARTES mathematisch verhelderde Fransche wijsbegeerte —, dat hij gunstig afsteekt juist bij de vage gevoelsphilosophen van zijn tijd en bij die talrijke oprapers en samenstellers van andermans voorstellingen en begrippen, waarbij naar eenige redelijke orde zelfs niet gestreefd werd. Zeker was ook HEMSTERHUIS sensualist, doch hij was, evenals LOCKE en HUME, tevens een helder denker. Weinig bekend is dat hij ook een sterk ontwikkelde

„Heemsterhuis". Elders leest men ook Heemsterhuisz. De wijsgeer en Commies van den Raad van State teekende altijd Hemsterhuis, terwijl hij zijn voornaam, teekenend genoeg, verfranschte tot François.

De eerste Hemsterhuis, die met zekerheid opgespoord is kunnen worden heette Tiberius en woonde te Sneek. Mogelijk is Tiberius de verlatijnsching van Tjibbe. Deze had 2 zonen, Sibold en Franciscus. Beiden studeerden te Franeker en Leiden, S. in de medicijnen, zich later als dokter te Leeuwarden vestigend, Fr. bovendien te Groningen en Padua in de medicijnen en philosophie, zich later als dokter te Groningen vestigend. Fr. had 2 zonen; een ervan is de Tiberius, vader van onzen wijsgeer Franciscus, achtereenvolgens Professor in de philosophie en mathematica te Amsterdam (van 1705), in het Grieksch te Franeker (van 1717) en te Leiden (van 1740), waar hij 1766 overleed. Hij had een grooten naam, vooral als Grieksch philoloog. Zijne vrouw was Cornelia Maria de Wilde, van wie bekend is, dat zij eene mooie verzameling antieke gesteenten had. Onze Franciscus is hun eenige zoon, in 1721 te Franeker geboren.

Franciscus genoot eene voorbeeldige opleiding, vooral onder toezicht van zijn vader, die hem al zeer vroeg, spelenderwijs als 't ware, kunstzinnig en wetenschappelijk ontwikkelde, door met name zijn smaak en kennis te oefenen en te vermeerderen door middel van oude munten en penningen. De namen der Romeinsche keizers leerde hij zoo b.v. kennen tegelijk met de beginselen der beeldende kunst. Dat hij ook vroeg de Oudheid leerde kennen en de wiskunde beoefenen spreekt, met zulk een vader, van zelf. Al deze sporen kan men in François' later leven blijven volgen. Zijne verzameling antieke gesteenten schijnt eene voortzetting te zijn van het werk zijner moeder. In 1747 werd hij student te Leiden, waar zijn vader toen Professor in 't Grieksch was, en waar hij bevriend werd met Valckenaer, die aan zag komen, dat de roem van den vader zou overgaan op den zoon. Nog inniger was hij bevriend met Ruhnkenius, die hem zijn tien Idyllen van Theocritus opdroeg. En hoewel

wiskundige zin had. Hij was een uitmuntend stylist en de zorg die hij besteedde aan den vorm zijner betoogende brieven en het viertal Socratische gesprekken, even kunstig en wijsgeerig als PLATO's dialogen, hebben niet veel onduidelijkheid, zoowel naar inhoud als vorm, in zijne leer overgelaten. Zijne eigenlijke wijsbegeerte is geenszins duister, en waar hij voor den oppervlakkigen lezer in de wijsgeerige wendigen en tegenstellingen der dialogen soms moeilijk te volgen is en dan wel vaag lijkt, blijkt hij bij dieper doordenken waarlijk diepzinnig te zijn. Zijne aesthetica in 't bijzonder is geheel doorzichtig; doch ook zijne overige metaphysische voorstellingen en overdenkingen, voor zoover hij zich niet in een enkel dialoog (Alexis, ou de l'Age d'Or) in min of meer kunstzinnige verbeeldingen vermeit en zijne phantasie een al te vrijen teugel geeft, laten aan duidelijkheid niet veel te wenschen

---

François Hemsterhuis geen academischen graad behaalde, was zijne kennis gelijkwaardig aan die van een Hoogleeraar. Toen dan ook in 1755 P. Camper, Professor in de philosophie en medicijnen in Franeker, naar Amsterdam vertrok, plaatste de Senaat Franciscus Hemsterhuis op de voordracht voor de leerstoel in de Philosophie. Het is zeker jammer, dat de leerstoel vervuld werd door zijn mededinger, wiens naam niet waard is dat het nageslacht dien kent, — terwijl die van onzen wijsgeer zulk een steun niet van noode had om, gedurende zijn leven althans, en nu wederom, na tijden van onvergeeflijke veronachtzaming en geestelijke blindheid van het nageslacht, gelijk wij hopen, met grooten luister te schijnen, zelfs tot ver buiten de landsgrenzen. Toch is het de vraag of een Hoogleeraarsschap zijne werkzaamheid niet veel meer zou hebben aangezet; zijne beteekenis voor ons volk zou er stellig veel grooter door geworden zijn en zijn invloed op den volksgeest dieper, uitgebreider en langduriger.

Den 23sten Dec. 1755 werd hij benoemd tot Commies van den Raad van State, als hoedanig hij eene eervolle, hoewel ondergeschikte, betrekking bekleedde, die wel is waar het groote bezwaar had, dat zij door hare veeleischende werkzaamheden hem weinig tijd gunde voor meer geestelijk leven, in kunst en wijsbegeerte. Den 9den Nov. 1780 werd hij op zeer eervolle wijze van zijne betrekking als 1e commies ontheven in verband met zijne zwakke gezondheid, terwijl hij in het genot bleef van zijn vol inkomen: „blijvende jouisseeren van alle zijne gages en emolumenten", zooals het in den ontslagbrief luidt. Hij stond in eene innige vriendschapsbetrekking tot de Vorstin Amalia van Gallitzin, eene geestelijk zeer hoogstaande vrouw, en had omgang met een aantal Duitschers van naam, vooral met Jacobi. Hij overleed den 7den Juli 1790 te 's-Gravenhage. (Cf. Meyboom. III. 110—222).

over. De dialoogvorm van een viertal zijner geschriften doen ons zelfs zelden of nooit, gelijk wel bij PLATO, omtrent de eigenlijke meening van den wijsgeer in het duister tasten. Wij begrijpen bijna overal dadelijk wat hij ons vóórdenkt en het is nooit twijfelachtig wie de leider van den gedachtengang is.

Even weinig als WILHELM WINDELBAND heeft MAX SCHASLER in zijne „Kritische Geschichte der Aesthetik" (328—333) de moeite gedaan dien gedachtengang te volgen, zoo niet van begin tot eind dan toch in zijne hoofdmomenten. Het is duidelijk dat hij van de werken van den „Holländer" niet veel meer heeft gelezen dan den brief „Sur les Désirs" vermoedelijk in 1765 — nl. „quelque temps" (I. 52) na den brief „Sur la Sculpture" van 1765 — gericht aan TH. DE SMETH, in de uitgave van MEYBOOM niet meer dan 12 bladzijden innemende, waaruit de Duitsche aestheticus den inhoud der gansche leer waande te kunnen „abstrahiren" als „das einfache Resultat des ästhetischen Reflektirens von HEMSTERHUIS" (331). — Neen, deze brief geeft nog maar een schets van een gedeelte van het gebouw zijner aesthetica, n.l. den zinnelijken grondslag; en wie zal beweren dat de grondslag het gebouw zelf is! Hij kan van 't gebouw en zijne inrichting hoogstens een vaag denkbeeld geven. Van die zinnelijke basis, waartoe vooral het grootere geschrift over „l'Homme et ses Rapports" behoort, geeft dit kleine geschrift ook nog maar eene onvolkomen teekening. En doordat SCHASLER aan de beteekenis van een gedeelte dezer sensualistische theorie, n.l. het sexueele moment in de liefde, een ongeoorloofde uitbreiding geeft, door daarvan het hoofdmoment, ja, het een en het alles te maken, ontwricht hij het geheele stelsel. SCHASLER haalt dan van HEMSTERHUIS aan: „Da die Seele in ihrem Verlangen nach absoluter Vereinigung durch die Organe behindert ist, so kann sie nichts völlig und rein geniessen, was immer es sein mag. Daher ist ein Genuss nur soweit möglich, als eine Vereinigung erreicht wird. Je mehr nun ein Gegenstand solche Vereinigung gewährt, desto

grösser ist auch der Genuss und folglich auch die Schönheit des Gegenstandes." (Ib.)

Dat er eenig verband bestaat tusschen schoonheid en liefde, liefde ook in de verhouding der sexen, zal SCHASLER niet loochenen en daarvoor behoefde HEMSTERHUIS zich niet op „jeugdige dwepers" en...... op PLATO te beroepen [1]). Maar evenver als HEMSTERHUIS geestelijk verheven is boven een jongen dweper, is zijn leer verheven boven diens eenzijdige opvattingen der liefde en der schoonheid. Het is een onvergeeflijke fout van den criticus geweest, dat hij zich blind gestaard heeft op die eene zijde van HEMSTERHUIS' aesthetica. Omdat men, in velerlei opzichten terecht, MAX SCHASLER beschouwt als een der grootste autoriteiten op aesthetisch gebied, vooral ten aanzien van de geschiedenis der aesthetica, acht ik het belangrijk genoeg de averechtsche voorstelling, die hij van HEMSTERHUIS' leer geeft, even in 't licht te stellen.

„Indem er" — zoo verklaart SCHASLER dan verder van HEMSTERHUIS — „über die Liebe (als den eigentlichen Genuss des Schönen) sich darin äussert, dass in ihr „die Natur uns einen Augenblick zu betrügen suche", und von der Freundschaft der Ansicht ist, dass in ihr „die Unmöglichkeit gegenseitiger Vereinigung auch am wenigsten empfunden werde", so erscheint seine „Liebe" eben als rein sinnliche und zwar nur vorhanden im Augenblick der Geschlechtsvereinigung, in welchen uns die Natur über die Unmöglichkeit eines vollen und ganzen Genusses betrügt, während sonach „Freundschaft" eine — sei es auf geistige oder andere Interessen gegründete — Beziehung zwischen Personen desselben Geschlechts ist, in welcher es überhaupt gar keine Vereinigung bedarf und daher ihr Mangel nicht empfunden wird". — Alsof HEMSTERHUIS van geen andere liefde sprak! Vreemder wanbegrip of onwil tot begrijpen onder de suggestie eener vooropgezette meening is niet denkbaar! Omdat

1) Oeuvres I. 58. (Ed. MEYBOOM.)

de schoonheid in zeker opzicht innig verband houdt met liefde, en liefde haar zinnelijk moment heeft — naast andere, gelijk het zonnelicht in zijn prismatisch spectrum het rood naast andere kleuren vertoont —, zoodat er een „Zusammenhang" tusschen het een en het ander is, en dit loochent ook Schasler niet, — daarom, meent hij, eenzijdig critisch doorredeneerend en op dat eene moment zich 'dom' starend, „erscheint seine Liebe als rein sinnliche, und zwar......"

Grover miskenning kon Hemsterhuis niet treffen, wiens begrip der liefde in al hare momenten en phasen van zinnelijkheid èn geestelijkheid, in veel meer ideëelen dan materieelen zin, als 't zonlicht de natuur, werkelijk het rijk der schoonheid en kunst doorglanst. Moet ook de criticus niet met het prisma des oordeels de begrippen beschouwen om deze in hun spectrum voor zijn geestesoog zich te zien uitbreiden, uit de eenheid in eene verscheidenheid van phasen, — zooals trouwens de auteur het ons zelf elders in zijn werk vóórdoet ? Als 't ware spectraalanalytisch zal de idee der liefde, die Hemsterhuis voor ons ontsluiert, zich vertoonen in al haar schoonheid, in eene verscheidenheid van zinnelijk-geestelijke overgangen. Wel wordt ook den Duitschen criticus „die geistige Seite" van de theorie, zelfs dus in den genoemden brief „Sur les Désirs", zichtbaar ; maar deze zijde is volgens hem „bereits so materiell, dass für die materielle kaum noch Raum bleibt" (332). Als Schasler slechts de moeite had genomen, wat zijn eerste plicht ware geweest als critisch geschiedschrijver der aesthetica, behalve dezen brief, de andere en belangrijker geschriften van Hemsterhuis te lezen, waarin het geestelijke gebouw zijner aesthetica, naast dat der psychologie, ethica en metaphysica, eerst geheel ter aanschouwing komt, dan ware het kwaad, dat zijn averechts oordeel nu weer verergerde, wellicht ten deele afgewend geweest : eene miskenning, te moeilijker in eene zuivere erkenning van zijn bijzonder genie te veranderen naarmate het wanbegrip harer verantwoordelijke woordvoerders het der wereld gemakkelijker

maakte onverschillig te blijven voor de buitengewone verdiensten van een harer edelste geesten. Had ook niet het feit dat GOETHE [1]) in zijne bondige kenschets van HEMSTERHUIS met diens aesthetica instemde, hem tot het besef moeten brengen dat er van *materialisme* en eene *slechts zinnelijke* opvatting der liefde en der schoonheid allerminst sprake kon zijn, en dat die aesthetica heel wat anders bevatte dan wat hij uit dien eenen brief meende te abstraheeren?

Hoe zou er anders een weerklank van HEMSTERHUIS' ideeën over de liefde ontstaan kunnen zijn in gedichten van SCHILLER, van NOVALIS, van HÖLDERLIN......? Hoe had anders GOETHE, met het beeld van Amor vóór zich op een van HEMSTERHUIS' intaglio's of cameeën, op zoo onstoffelijke wijze, zij het zinnebeeldig in gestalten der Grieksche mythologie veraanschouwelijkt, hebben kunnen zingen van de „liefde der kunst", die wij in den geest van HEMSTERHUIS en volgens de dialectiek der rede kunnen transponeeren in de „liefde der wijsheid" [2]).

Het beginsel der liefde is zoowel menschelijk als goddelijk. — In het menschelijke ziet HEMSTERHUIS het Goddelijke werken. Wat er materieels en zinnelijks is in zijne dialogen is dat in den zin der oude Grieken of is voorgesteld in de beelden der Grieksche mythologie, maar met bewuste symboliek, waarvan men de geestelijke beteekenis heeft te begrijpen. Tot het ideaal der goddelijke volmaaktheid verheft de mensch zich langs den weg der schoonheid, waarvan de liefde — van goddelijken oorsprong — het beginsel is. De liefde is het verlangen naar *eenheid* met het den mensch in wezen gelijke: in de hoogste beteekenis het Goddelijke. „Le but absolu de l'ame, lorsqu'elle désire, est l'union la plus intime et la plus parfaite de son essence avec celle de l'objet désiré." (I. 54). Het hoogste en volkomenste in den mensch is „l'amour de Dieu" (I. 55).

---

1) Vgl. GOETHE's „Campagne in Frankrijk" en „Ferneres über Kunst" Uitg. Ziegler IV. 682 vv. en V. 377 vv.

2) Vgl. „De Gids". Aug. '12, p. 292—294.

Als voorbeeld van liefde noemt hij een viertal harer phasen: „On aimera moins une belle statue que son ami, son ami que sa maîtresse, et sa maîtresse que l'être suprême." „C'est par la que la religion fait de plus grands enthousiastes que l'amour, l'amour que l'amitié et l'amitié que ce désir pour des choses purement matérielles". (I. 54).

„L'amour de Dieu" is voor hem „la contemplation mentale du Grand Être" (I. 55). Eerst hier „l'homogéniété paroit parfaite". „Nous connoissons son existence, ou par le sentiment interne qu'il a mis dans notre ame, ou très-assurément par les démonstrations exactes et à toute épreuve. Pour ses attributs, c'est notre raison et souvent notre imagination qui les crée, mais en considérant cet être immense en philosophie, c'est un être simple et infini". (Ib.). „L'ame tend proprement vers l'union parfaite et intime avec tout ce qui est hors d'elle", „c'est à dire, sa qualité attractive est universelle" (I. 56). „En vérité, tout ce qui est visible ou sensible pour nous, tend vers l'unité ou vers l'union" (I.67). Er zijn twee middelen te onderscheiden: „l'un physique, l'autre intellectuel" (I. 58). Van diep inzicht en veelomvattend begrip getuigt het woord, waarmee HEMSTERHUIS zuiver redelijk in overeenstemming is met het beste wat in de natuurkunde en wijsbegeerte der 19e eeuw gedacht werd, n.l. dat het heelal „se trouve actuellement dans un état forcé, puisque, tendant éternellement à l'union, et restant toujours composé d'individues isolés, la nature du tout se trouve éternellement dans une contradiction manifeste avec elle-même" (I. 68).

Als alles in dien eigenaardigen toestand verkeert, dien wij een toestand van 'spanning' zouden kunnen noemen, dan, meent HEMSTERHUIS, is er „un agent qui le fait tendre vers l'union, ou qui par sa force et sa nature l'a divisé en individus." — „Cette force est Dieu" (I. 68).

In dit licht beschouwd, dat schijnt uit denzelfden brief van enkele bladzijden, dien MAX SCHASLER las om er zijn oordeel over HEMSTERHUIS' geheele leer uit samen

te flansen, maakt die critiek een armzalig figuur. Hoe averechts staat daar zijn oordeel: „So erscheint seine „Liebe" eben als rein sinnliche und zwar nur vorhanden im Augenblick der Geschlechtsvereinigung". „Von jener über alle Zeit und allen Raum hinausgehenden unmittelbaren Einheit des liebenden Subjects mit dem geliebten Object in der Liebe des Herzens, welche das wahre Symbol der Allgegenwart und Allmacht der Idee is, von jener Liebe, die selbst in der Verzichtleistung nicht nur auf Vereinigung, sondern auch auf das Leben einen höchsten Genuss zu finden vermag, von solcher Liebe weiss der Holländische Philosoph nichts" (332). Wij weten nu wel beter. De Duitsche criticus schijnt zelfs de beteekenis der woorden niet te begrijpen, die hij van den Nederlandschen wijsgeer aanhaalt [1]), en hij ziet niets van het universeele begrip der liefde, in al zijne schakeeringen van zinnelijkheid en geestelijkheid, dat HEMSTERHUIS' verbeelden en denken doorstraalt.

Naast de „physieke" noemt HEMSTERHUIS eene „intellectueele" (I. 58) vereeniging [2]) van de ziel met het wezen van het andere, n.l. de schoonheid. Niet de physieke, maar juist deze intellectueele vereeniging, wordt in de kunst bedoeld [3]). Het geestelijke middel om tot eene wezenseenheid van de ziel, stellen we b.v. met een huiselijk gebruiksvoorwerp te komen, bestaat daarin, het voorwerp meer op de ziel te doen gelijken: „de tâcher à parvenir à une union d'essence", „à rendre l'objet désiré plus homogène et à le rendre sensible pour nous d'un

1) SCHASLER vertaalt het Fransch ook zeer slecht. Ik heb niet kunnen nagaan of SCHASLER wellicht de Duitsche vertaling gebruikt heeft. Een gedeelte van het bovenaangehaalde is aldus vertaald: „Das ganze Universum befindet sich in einem gezwungenen Zustande, in dem es, stets nach unendlicher Vereinigung strebend (voor: tendant éternellement à l'union), ewig nur in Einzelheiten zerfällt und in dieser Zersplitterung verharrt." De laatste vier woorden voor: „la nature du tout se trouve éternellement dans une contradiction manifeste avec ellemême." Dit woord van HEMSTERHUIS zou HEGEL, had hij het gekend, verheugd hebben. Zijn leerling SCHASLER zeggen ze blijkbaar niets!

2) „Il y a deux (moyens) surtout qui méritent à plusieurs égards d'être approfondis: l'un physique, l'autre intellectueel" (I. 58).

3) Cf. I, 61, 67

plus grand nombre de côtés, c'est-à-dire, à augmenter la possibilité de l'union désirée" (I. 61). Voorwerpen der kunst en der natuur vergelijkend zegt HEMSTERHUIS: „ce qui est l'ouvrage de l'art, n'est que le résultat des rapports désirés dans un assemblage de choses avec nos organes, ou avec notre façon d'apercevoir, ou de sentir. Ce qui est l'ouvrage de la nature, est le résultat de son αὐταρκέια, c'est-à-dire, de sa suffisance à exister", — n.l. bestaan op en voor zichzelf, terwijl kunstvoorwerpen gemaakt zijn door en voor den mensch — „Tous les rapports", „désirés dans l'ouvrage", „ont été le but et l'origine de ces ouvrages" [1]). Terecht zegt de wetenschappelijke uitgever van HEMSTERHUIS' „Oeuvres" L. S. P. MEYBOOM in eene aanteekening [2]): „C'est par la que s'explique l'origine *des arts*"

Beter dus dan SCHASLER zag MEYBOOM in, dat niet het physieke, maar het psychische of intellectueele middel toegang verleent tot het rijk der kunst. Schoonheid moge er aanwezig zijn, zonder dat de ziel — HEMSTERHUIS sprak steeds van „l'ame" — te voren het voorwerp op zichzelf heeft doen gelijken, omdat n.l. die gelijkenis (l'homogénéité) reeds aanwezig was, in de kunst evenwel moet het voorwerp. men stelle zich een vaas of een beeld voor, min of meer *aan de ziel gelijk gemaakt* worden, wil de ziel het kunstzinnige genoegen smaken der aesthetische wezensgemeenschap. Hier is de oorsprong aangeduid van alle kunst, hetzij symbolisch, hetzij ideaal, hetzij romantisch, hetzij in eenige andere categorie van schoonheid en kunst. „L'ame tâche de rendre même la matière inerte plus homogène à son essence, en y transmettant de ses idées, en y exprimant ce qu'elle pense, désire, ou se forme par la fantaisie. De là les arts qui ne sont en vérité qu'autant d'efforts de l'ame pour animer la matière inerte de sa propre vie. Par les arts l'ame communique de son essence à la matière" [3]). Wij zouden zinnebeeldig

1) I. 67, noot van HEMSTERHUIS.
2) I. 61. noot 1) (van MEYBOOM).
3) MEYBOOM in eene aanteekening bij HEMSTERHUIS' „Oeuvres". I. 61, 62 noot 1).

kunnen zeggen, dat de ziel op de voorwerpen haar eigen stempel drukt, om ze te kunnen herkennen. De kunstzinnige ziel heeft wezensgemeenschap met alles wat met haar schoonheidsteeken gemerkt is, het teeken dat voor haar eene ziellijke of geestelijke beteekenis heeft. Zijn hiermee de symbolische kunsten rechtstreeks aangeduid, zinnebeeldig geldt dit ook voor de andere kunsten; evenwel verschijnt daar het geheele voorwerp, b.v. het beeld, als teeken, zoodat teeken en beteekenis zoowel formeel als materieel hetzelfde geworden zijn.

Wij weten nu op welke wrakke gronden SCHASLER's beschuldiging van HEMSTERHUIS' „grob materialistischen Ansicht" [1]) steunt. Al is HERDER's verheerlijking van HEMSTERHUIS als „der grösste Philosoph Seit PLATO" al te uitbundig, wij waardeeren daarin tenminste den waren grond eener wezensgemeenschap tusschen den grooten dichter-denker der Oudheid en den 18de-eeuwer, die in hem en diens beeld van SOCRATES zijn vóórbeeld zag en in een evenhoog gestemd *idealisme* hem in zijne schoone en wijze dialogen nastreefde. In hem een grof materialist te zien is misschien wel de ergste vergissing, te wijten aan evenveel onkunde als wanbegrip, die SCHASLER in zijn groot werk gemaakt heeft. Hoeveel beter is dan b.v. het oordeel van Madame DE STAEL, die in hem juist een der eerste bestrijders van het materialisme zag: „Trois hommes principaux, LESSING, HEMSTERHUIS et JACOBI précédèrent KANT dans la carrière philosophique. Ils n'avoient point une école, quisqu'ils ne fondaient pas un système; mais ils commencèrent l'attaque contre la doctrine des matérialistes" [2]). BAKHUIZEN VAN DEN BRINK wees er reeds op, dat hare voorselling, als zou HEMSTERHUIS den Koningsberger wijsgeer, den schrijver der baanbrekende Critieken zijn, vóórgegaan op de baan der wijsbegeerte, overdreven is, evenals hare nog verder strekkende voorstelling, dat hij de eerste was,

1) Kritische Geschichte der Aesthetik. 333.

2) De l'Allemagne. IIIe Part. VIIe Chap., p. 98 (DUFOUR 1814). Gec. B. v. D. BRINK, „Studien en Schetsen" 89, noot 2).

die in de 18de eeuw in zijne geschriften de meeste verhevene denkbeelden vormde, waarop de nieuwe Duitsche School gegrond zou zijn [1]). Verwonderlijk is, dat zij niet gezien heeft, dat FRANCISCUS HEMSTERHUIS niet zoozeer de voorganger was van de Duitsche critische wijsbegeerte — al is er in zijne psychologie, zooals bij nadere beschouwing zou blijken, in hare verhouding tot die van JOHN LOCKE en DAVID HUME, wel eenige reden voor die bewering, dewijl toch KANT ook in zekeren zin van HUME uitging — als wel van de Duitsche Romantiek, die zij vóór zich zag opleven. De Duitsche romantici ontwaarden in zijn Griekschen schoonheidszin, in zijne liefdes-ideeën en zijn Neo-Platonisch idealisme, eene dichterlijke wijsbegeerte, zoo zinnebeeldig en in verbeeldingsdenken gehuld als zij het maar wenschten, die afkeerig waren van KANT's zuiver wetenschappelijk criticisme, — waarvan zij de waarde niet begrepen; terwijl HEMSTERHUIS's voorbeeldig streven naar menschelijke volmaking, door eene harmonische samenwerking aller zinnelijke en geestelijke krachten, zijn heroïsme en menschvergoddelijking, hen het toonbeeld of paradigma was voor eigen dichterlijk-romantisch streven. Was het wonder, dat NOVALIS hem naast PLATO het liefste las? Ook HERDER roemt in hem de overeenstemming met PLATO; „Vielleicht hat seit PLATO über die Natur des Verlangens in der menschlichen Seele niemand so reich und fein gedacht, als unser Autor. Sein system ist so gross, wie die Welt, ewig wie Gott und unsere Seele" [2]). In philosophisch opzicht wijst veel — niet echter het sensualisme, aan BACO, LOCKE, LEIBNIZ en HUME verwant en de in enkele zijner brieven aan Prinses VAN GALLITZIN ontwikkelde paedagogische ideeën, uit ROUSSEAU's leer ontsprongen, — in HEMSTERHUIS op het verleden. Hij is, aan het einde der 18e eeuw, in een groot overgangstijdperk levend en in een verheven geestelijk

1) Cf. P. H. TYDEMAN, Proeve eener lofrede op FR. HEMSTERHUIS, p. 22 (1834) en BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Studien en Schetsen, p. 90. (1863).

2) HERDER over de „Lettre sur les Désirs", p. 78 der vertaling. Gec. aant 23 van TYDEMAN's „Proeve", p. 75.

verkeer met de geesteshelden van ouden en nieuwen tijd zich handhavend tegen de verstandsmacht van het rationalisme en van het natuurwetenschappelijk materialisme, meer een afsluiter van een tijdperk dan een ontsluiter van nieuwe toegangen tot het stelsel der waarheid, zooals het zich in de 19de eeuw in de groote periode van Kant tot Hegel begint te ontwikkelen. In philosophisch opzicht staat hij ons voor oogen als een der laatste en grootste geesten der 18de eeuw, die, meegaand met het nieuwe empirisch-sensualistische streven, nochthans zijn hoogste heil zocht en vond in de oude metaphysica, met name in het Platonische idealisme. In de wijsbegeerte kon zulk een omspanning van nieuw en oud, van empirie en metaphysica, niet meer volgehouden worden. Alleen voor Hemsterhuis scheen dat mogelijk, omdat in zijn geest de dichterlijke verbeelding werkte naast het wijsgeerige denken, waarbij het echter nooit voorkwam, dat de phantasie aan de rede den weg wees, terwijl hij tusschen de phantasieën der in zijne dialogen voorkomende personen, waaronder dichters, beeldende kunstenaars en priesters, het richtsnoer der rede spande. Men zou den wijsgeer verkeerd beoordeelen als men die verbeeldingen op zichzelf voor zijne wijsbegeerte hield. Zóó kon hij echter alleen een voorganger der romantici zijn, terwijl voor 't overige de critische wijsbegeerte de rede op nieuwe wegen leidde.

Als Hemsterhuis, in Platonischen en tegelijk Neo-Platonischen trant, in den mensch een innerlijken zin aanneemt, die de ziel volgens haren goddelijken aanleg tot het haar gelijke, te weten tot het eeuwig ware, schoone en verhevene, ja tot het Goddelijke, als de bron daarvan, opheft [1]), — doch tevens op Lockiaansche of modern-sensualistische wijze alle kennis slechts mogelijk acht door zintuigelijke waarneming en onderzoek [2]), dan

1) Cf. II, 72, II. 187, pass.: „L'attraction (des ames) vers leurs semblables, vers le grand, vers le beau, vers la Divinité." „L'intellect verra le vrai, le beau et le sublime."

2) Cf. I. 123, 128. De gewaarwordingen en voorstellingen komen van buiten: „viennent de dehors", komen de ziel binnen: „qui y entrant." Pass. in Lettre s. l'Homme et s. Rapports.

staat hij juist voor dezelfde tegenstrijdigheid, die zich door de geheele nieuwere wijsbegeerte vertoont, van DESCARTES af tot HUME toe. Alle dualisme — geestelijke en stoffelijke substantie [1]), aangeboren of uit de natuur gevormde ideeën enz. — kwam evenwel altijd in den *mensch* zelf tot eene vanzelfsprekende opheffing, al kon men zich de eenheid, die de mensch vormt, niet verklaren. Ook HEMSTERHUIS vond, „als die konkrete Verbindung der sich widersprechenden Momente, den *Menschen*" [2]). „Es liegt hierin wieder — man kann dies nicht leugnen — eine Ahnung des Wahren ; denn der Mensch ist eben dies zwischen die Welt des slechthin objectiven Seins und die Welt des reinen Denkens in die Mitte gestellte Wesen, welches allein an beiden participirt, oder um es trivial aus zu drücken : er ist zugleich Sinnlichkeit und Denken. Allein, wie diese konkrete Einheit von HEMSTERHUIS gefast wird, wird in ihr die Selbstständigkeit der Momente nicht in dem Sinne „aufgehoben", dass sie zugleich vernichtet und konservirt erscheinen, sondern es wird zwisschen ihnen ein Durchschnittsmaass geistiger Kraft genommen, so dass sie, eins durch das andere auf ein Minimum abgeschwächt, indifferent zusammenfliessen. Wenn wir nun jenen im Menschen waltenden Gegensatz des Denkens und der Sinnlichkeit ganz allgemein als den zwischen Geist und Körper fassen, so findet HEMSTERHUIS die Auflössung dieses Gegensatzes in Dem, was wir Seele nennen" [3]). Hiermee is in waarheid de tegenstelling tusschen het oude idealisme en het nieuwe sensualisme aangetoond, die zich het sterkst in DESCARTES' leer der geestelijke en lichamelijke substantie vertoonde, die LOCKE door zijne eenzijdige ontkenning der aangeboren ideeën niet kon opheffen en waarvoor ook HEMSTERHUIS stond. Ook hij spreekt van

1) Dat HEMSTERHUIS ook het Cartesiaansche dualisme niet te boven was blijkt b.v. hieruit: „L'ame, qui est éternelle par son essence habite un corps qui paroit fort hétérogène à la nature de l'ame." (I. 56). „Voila le tableau du composé de l'homme" (I. 57). „L'hétérogénéité de l'ame et du corps" (I. 100).

2) MAX SCHASLER. Krit. Gesch. d. Aesth. p. 330.

3) Ib. p. 330.

een „composé" van de twee substanties in den mensch [1]) ; doch hij heeft in den mensch een „innerlijken zin" der ziel, van goddelijken aanleg, zich voorgesteld, die in de wereld doorwerkt, en door de wereld heen zich aangetrokken voelt of zich door eigen werkzaamheid, door vervolmaking aller vermogens, weer opheft tot het Goddelijke. De ziel, met „organen" toegerust, eigent zich dan op sensualistische wijze, in Lockiaanschen zin, de kennis der wereld toe [2]). Zonder die organen kon de ziel zich onmiddellijk met het absolute Wezen vereenigen. Door middel der organen streeft zij ook naar dat zelfde doel, doch nu op onvolmaakte wijze. Door het trachten naar de vervolmaking harer vermogens en door hunne harmonische samenwerking, bovenal in het zich vereenigen, door die inwendige vrije macht [3]), met het ware, schoone en verhevene, heft zij zich weer op tot het Goddelijke [4]). Het is dus niet zoozeer door wegwazen der tegengestelden, zooals SCHASLER het voorstelt, als wel door eene nieuwe samenstelling der oude en nieuwe denkwijze, dat HEMSTERHUIS de dualiteit tracht op te heffen, door de ziel zich voor te stellen als de schakel tusschen de natuur en het absolute.

MAX SCHASLER blijft vooral in gebreke een zuiver beeld te geven van HEMSTERHUIS' aesthetica. Hij wijst wel op het beginsel der liefde, doch daar eene bekrompen beteekenis aan gevende, waarop dan zijn oordeel van „materiell" [5]) pasklaar gemaakt wordt, blijft hij ver

1) I. 56, 57, 68, 82 vv. Cf. 1) p. 474.
2) I. 53 vv., II. 82 vv.
3) I. 69, II. 70 vv.
4) II. 72, 187.
5) Krit. Gesch. d. Aesth. 332, Cf. 1). Allerminst past op HEMSTERHUIS' zedelijke hoogheid en verhevenheid van geest, die hem op PLATO doet gelijken, het woord van FAUST, dat SCHASLER aanhaalt:

„So taumel' ich von Begierde zum Genuss
Und in Genuss verschmacht' ich von Begierde".

Niet hier „bekannte" GOETHE, „sich zu seiner Ansicht" zooals SCHASLER meent. Hier heeft GOETHE allerminst gedacht aan den „Niederländer, fein gesinnt, zu den Alten von Jugend auf gebildet," die „dem Geistigsittlichen' so wie dem Sittlich-aesthetisehen unermüdet nachzustreben geleiten (wurde),' (GOETHE's werke: „Campagne in Frankreich". Vgl. „Ferneres über Kunst.' Ed. ZIEGLER. IV. 682 v.v. en V. 577 v.v.).

beneden het „verlangen" der „goddelijke ziel", naar het „ware", „schoone", „verhevene", blijkende uit al HEMSTERHUIS' werken, en naar het „Goddelijke" zelf, vooral ontwikkeld in zijn dialoog „Aristée, ou de la Divinité". De liefde, die als eene tegelijk menschelijke en goddelijke macht wordt voorgesteld, doorgloeit werkelijk HEMSTERHUIS' wereldbeeld, doch, zooals wij reeds aangetoond hebben, op veel ideëeler wijze dan SCHASLER uit den brief „Sur les Désirs" het voorstelt. De liefde is een vorm van den algemeenen en eeuwigen drang des heelals, waarin alles uit elkaar schijnt te liggen, naar eenheid [1]), in den hoogsten zin, naar eenheid met het Goddelijke [2]). Deze eeuwige universeele drang „vers l'union ou vers l'unité", terwijl toch „de natuur zich eeuwig bevindt in eene voortdurende tegenstrijdigheid met zichzelf" (Ib.) is van veel grooter beteekenis dan uit de opvatting van MAX SCHASLER bleek, die zich hiermee al een weinig scherpzinnig leerling van HEGEL toonde.

Het is SCHASLER wél eenigszins gelukt de psychologische en aesthetische waarde in het licht te stellen van HEMSTERHUIS' leer over het wezen van het kunstgenot, dat zou bestaan in het beseffen van een maximum van ideeën in een minimum van tijd. Dat volgens HEMSTERHUIS „der Genuss die höchste Stufe unsers Erkennens (darstellt)" is intusschen onjuist. Wel neemt deze aan dat de ziel niet geschapen is om tot zuivere wetenschap te komen — dewijl hare organen of zintuigen haar slechts een onvolmaakte kennis der wereld kunnen bezorgen —, maar om — in de kunst — eene aanschouwing van het wezen der dingen te erlangen en van de schoonheid te genieten; evenwel volgt daaruit nog niet dat de hoogste vorm van kennis bestaat in het schoonheidsgenot. Indachtig aan het oude woord: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu — wel is waar betrekkelijk eenzijdig gesteld, hetgeen wij echter hier verder buiten beschouwing willen laten, daar 't hier niet gaat om het

1) I. 67/68. Vgl. p. 475 noot 5).
2) Ib. cf. II. 77 v.v., I. 55.

a priori van synthetische oordeelen of het aangeboren zijn van ideeën — heeft ook HEMSTERHUIS, gelijk GASSENDI in Frankrijk en de Britsche denkers BACO VAN VERULAM, LOCKE en HUME vóór hem, in 18de-eeuwsch sensualistischen zin verklaard, dat de ziel er op aangelegd is slechts langs zintuigelijke weg tot kennis te komen. En dat de kunst tegelijk de hoogste aanschouwing en het hoogste genot schenkt en zoo op haar wijze de hoogste kennis openbaart, zou de aestheticus MAX SCHASLER dat kunnen ontkennen? Dat de menschelijke geest of ziel overigens volgens HEMSTERHUIS tot meer in staat is dan tot aanschouwen en genieten, had hij op vele plaatsen kunnen lezen, bijvoorbeeld in den dialoog „Simon, ou les Facultés de l'Ame", waarvan de titel hem reeds den rechten weg had kunnen wijzen. Er is een moeilijkheid, door SCHASLER niet onder 't oog gezien, die tot velerlei vergissingen aanleiding kan geven, en wel deze, dat in het Fransch het begrip „ame" niet duidelijk omschreven is, zoodat wij ook in HEMSTERHUIS' „Oeuvres", waarin het woord dikwijls voorkomt, het nu eens door „ziel", dan echter weer door „geest" zouden moeten vertalen. Geest, als de hoogste eenheid aller menschelijke vermogens, is als begrip eene meeromvattende veeleenigheid, en heeft ook de „ziel", als eenheid der zinnelijke vermogens, als moment in zich. „L'ame" in den ruimsten zin, omvat ook „l'intellect", het verstand, dat de gewaarwordingen en voorstellingen ordent, dat alle drang- of wilsuitingen bestuurt. „Perfectionner l'intellect autant que possible", „l'intellect qui compose et compare les idées, afin que l'imagination soit aussi reglée qu'il se pourra", „pour que les idées dans l'imagination s'accoutument à l'ordre". „L'imagination s'enrichit par le travail et se perfectionne par les opérations de l'intellect". „Il faut empêcher qu'aucune de ces facultés (de l'ame) ne prenne l'empire sur les autres" [1]). — In dit licht beschouwe men nu SCHASLER's bewering, dat HEMSTER-

1) II. 134 v.v.

HUIS de hoogste kennis slechts stelde in het „genot", zij het ook „das Genuss des Schönen". „Die grösste Menge von Perceptionen", die de kunst zou beoogen is slechts „die höchste Erkenntniss" voor de ziel, d.i. langs zinnelijken weg, door aanschouwing verkregen. HEMSTERHUIS spreekt ook van de aanschouwing van „ideeën" of „voorstellingen" ; bijvoorbeeld : „l'ame juge le plus beau ce dont elle peut se faire une idée dans le plus petit espace de temps", „l'ame veut donc naturellement avoir un grand nombre d'idées dans le plus petit espace de temps possible" [1]). De schrede, die HEMSTERHUIS, volgens SCHASLER, had moeten doen, om tot het ware begrip der schoonheid te komen, heeft hij werkelijk gedaan : HEMSTERHUIS heeft, zij het ook niet zeer duidelijk, in het Schoone den vorm of de verschijning gezien, waarin de Idee tot aanschouwing komt. De ziel verlangt en streeft naar de eenheid met het wezen der wereld, en dat wezen openbaart zich in den vorm der kunst en komt tot verschijning in een „maximum van ideeën", dat is : zoo ideëel mogelijk. Van daar zijn streven naar volmaakte zuiverheid van vorm, naar het voorbeeld der beeldhouwkunst, waar de ideale vormschoonheid tot verschijning komt. Om een Apollo in beeld te brengen, zoo verklaart HEMSTERHUIS, ging een Grieksch kunstenaar de grenzen der natuur te buiten en vormde hij zich „le beau idéal", d.i. het goddelijke beeld „selon ses idées" [2]). „Zijne ideeën" zijn de Grieksche ideeën, de verscheidenheid der schoone Idee, die voor den classieken kunstzin als het „ideaal" verschijnt. Het ideaal is de volmaakte schoonheidsvorm, d.i. de vorm der Idee, die als het Schoone verschijnt.

Ook niet door dézen criticus is de opmerking gemaakt, dat door het beginsel van het maximum van voorstellingen in een minimum van tijd, in verband met de vormschoonheid, de identiteit van het „eenvoudige" en „verhevene" duidelijk wordt. De uitgever der „Oeuvres"

1) I. 18, 19, pass.
2) Oeuvres I. 41.

(1846) maakte reeds de opmerking, dat „le plus haut degré du beau c'est donc la plus grande simplicité jointe à la plus grande sublimité" [1]). Het schoone noemt men „eenvoudig" om de zuiverheid of volmaaktheid van vorm, en „verheven" om de rijkdom en grootheid der ideeën.

Verzuimde Schasler te wijzen op de rijke beteekenis der vormschoonheid, in verband met het aan den Griekschen schoonheidszin getoetste kunstbegrip van Hemsterhuis, waartoe Winckelmann's werk over de kunst der Oudheid alle aanleiding had kunnen geven, ook in menig ander opzicht blijft hij in gebreke de beteekenis des „Holländischen Philosophen" naar waarheid voor te stellen. In stede van de geheel misplaatste opmerking dat deze een „grof materialistische opvatting" [2]) van de kunst zou hebben, had hij dan verder kunnen wijzen op de groote beteekenis van het opstellen en samenstellen van twee belangrijke factoren in de kunst: de *navolging* der natuur en de *verbetering* daarvan, in den Brief over de Beeldhouwkunst ontwikkeld [3]), waarvan de tweede factor, aangewend b.v. door den Griekschen kunstenaar, die, een Apollo beeldhouwend, te rade ging met het schoonheidsideaal, dat hij zich voorstelde, den aesthetischen criticus vanzelf had moeten brengen tot de waardeering, dat Hemsterhuis althans eene aanduiding gaf van de tegenstelling tusschen *ideale* en *symbolische schoonheid* (II. 118). Voorts had de criticus de beteekenis in 't licht kunnen stellen van eene aesthetica, die het nieuwe 18de-eeuwsche sensualisme in overeenstemming bracht met het oude Platonische idealisme en die in 't bijzonder aan het „enthousiasme" van Plato en Plotinus nieuwe beteekenis gaf. Verder: de moreele factor, die Hemsterhuis in de kunst doet meewerken (I. 23 v.v.), de „activité"

1) Oeuvres I. 20. noot 1).

2) Krit. Gesch. d. Aesth. 333. Cf. 337. „Jener grob materialistische Ansicht, welche ihn die höhere Wahrheit völlig verbirgt." En in de „Recapitulation: „Mehr oder minder rohen Materialismus."

3) Oeuvres. I. 14 v.v. „Imitation de la nature" en „surpasser" of „renchérir sur elle."

of „spontanéité" der ziel [1]), de verstrekkende beteekenis van den drang of de wil (I. 99, pass.), in den hoogsten zin van de in vrijheid werkzame wil naar geestelijke volmaking, voor de Duitsche Romantiek van zooveel beteekenis geworden.

„Een verstand bezittende dat gevormd en verrijkt was door de beoefening der Grieksche Oudheid, had onze landgenoot even weinig met de strenge redeneerkunde van KANT, als met de vermetele sophisterij van LESSING gemeen. Hij behoorde tot de rij van wijsgeeren, welke, de wiskundige vormen en de koele consequentie van hunnen tijd moede [2]), de philosophie uit haar denkbeeldig gebied in het leven terug riepen, zich den Stoïschen baard afschoren en met SOCRATES nederzaten aan het der bevalligheden gewijde gastmaal van AGATHON". Omtrent den vorm van HEMSTERHUIS' werk, dat, behalve de brieven, bestaat uit een viertal Socratische dialogen, verklaart BAKHUIZEN VAN DEN BRINK: „Er is veel getwist over den vorm waarin de wijsbegeerte hare lessen behoort voor te dragen: en sommigen hebben, misschien niet ten onrechte, gemeend dat een streng redeneerkundige vorm en een afgetrokken betoogtrant haar evenveel aan gegrondheid en zekerheid deed winnen, als zij door deze aan schoonheid verliezen moest". Is het beginsel en doel der wijsbegeerte niet: de waarheid? Zuivere „redeneerkunde" zou intusschen de methode zijn, waarin de waarheid in den tijd van BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, den zekersten weg ging. — Mag zij evenwel ook niet op schoone wijze voorgedragen worden, vraagt hij? Volgt de wijsheid niet op de poëzie der jeugd? — De wetenschap van den mannelijken leeftijd vormt evenwel den overgang!

„Evenals de oude wijsbegeerte der Grieken zich uit

1) Cf. I. 61, noot 1).

2) Dit is niet geheel juist. HEMSTERHUIS had zijne vorming ten deele ook aan de wiskunde te danken. — Zijn vader TIBERIUS was behalve een beroemd philosoof ook een uitstekend mathematicus. Zelf oefende FRANÇOIS HEMSTERHUIS zich dikwijls in de wiskunde, daar hij die wetenschap zeer hoog schatte.

hunne dichtkunst ontwikkelde, zoo wordt zij nog steeds bij den oorspronkelijk volwassen mensch uit de poëzij van zijn leven geboren". Evenals PLATO de liefde voor het schoone niet slechts als een prikkel tot wijsbegeerte, maar als een noodzakelijk bestanddeel van deze beschouwt, zoo is bij wijsgeeren, als die van welke wij spreken, de dichterlijk aesthetische vlucht van hunnen geest het werktuig, waardoor zij de waarheden ontdekken, de onafscheidelijke vorm, waarin zich de waarheid aan hunne blikken vertoont. — Echter verliest de geest in dichterlijke vlucht dikwijls, waar hij slechts in eigen schoonheid zich spiegelt, de werkelijkheid uit het oog. Of zou de waarheid een schoonen vorm kunnen aannemen, zonder zich te hullen in schoone gewaden? Ook BAKHUIZEN VAN DEN BRINK heeft het woord van ALEXIS vernomen, die zich beklaagt over de ijdelheid der dichters: „Want de schoone waarheid is geheel naakt: ieder sieraad waarmede men haar bedekt, is een vlek die haren eigenaardigen glans vermindert. — De dichters beminnen de waarheid om haar te misbruiken. De schoone is voor hen ontoegankelijk: zij vlucht zoodra zij naderen; zij verandert, zij ontbindt zich; en terwijl het schoone geheel ontsnapt"...... Wij kunnen ons wel voorstellen wat ALEXIS in den dichter misprijst. Doch zoo de dichter nu eens niet naar de waarheid, maar alleen naar de schoonheid verlangt? — Is ook HEMSTERHUIS de gedachte niet eigen, dat de schoonheid de vorm is waarin de waarheid verschijnt.... als kunst, maar niet als wijsbegeerte? DIOCLES vindt de vergelijking van ALEXIS, die „de waarheid als een naakte Venus voorstelde" onjuist. Vraag aan HOMERUS, die haar kende of zij zich niet door de Gratiën liet optooien, en of hare gordel de macht harer schoonheid niet verhoogde? — Bovendien, niet zonder reden noemt men de poëzie de taal der goden: zij is ten minste de taal die de goden aan ieder verheven vernuft ingeven, dat tot hun in betrekking staat; en zonder deze taal zouden wij weinig vorderingen in onze kennis maken. De groote meesters in de wetenschappen ge-

voelden de waarheden, voor dat deze bewezen waren. — Wij kunnen DIOCLES en daarmede HEMSTERHUIS gelijk geven : de poëzie is het „voorgevoel" der wijsheid. Wil zij zich evenwel verwerkelijken, dan is de gevoelvolle verbeelding wel een verheven macht, die aarde en hemel en alle tijden omspant, maar nochtans brengt zij voor de aanschouwing slechts eene „vertooning", een „schijn" en niet de waarheid zelf. Het beeld der waarheid is dán alleen de zuivere vorm der waarheid, wanneer vorm en inhoud één zijn. Wanneer waarheid overeenstemming van voorstelling (begrip, idee) en voorwerp (object) genoemd wordt, dan is daarmee slechts de uiterlijke waarheid of juistheid bedoeld ; is het voorwerp zelf eene voorstelling of beeld, b.v. in de kunst, dan doet zich de aesthetische waarheid kennen als de eenheid of overeenstemming van idee en haar schijn in het beeld ; is evenwel de philosophische waarheid bedoeld, de waarheid in haar zuiverste of adaequate gestalte, dan is het object niet een stoffelijk voorwerp, ook niet een aesthetisch zinnebeeld, maar begrip ; zoodat zij zich, één naar lichaam en vorm, in de philosophie, d.i. in zuivere rede, heeft te ontwikkelen als het begrip des begrips. De ware denkgang of methode der waarheid is de dialectiek des begrips, waarin het begrip zichzelf nagaat. Zoo zal de philosophie in de 19de eeuw voor het eerst zich verwerkelijken in een geordend stelsel, de encyclopaedie der Idee.

Is het noodig te zeggen, dat HEMSTERHUIS — aan het einde der 18de eeuw — van zulk een zuiver wetenschappelijk stelsel eigenlijk nog geen besef had ? Nochtans maakt hij onderscheid tusschen de overtuiging van het „inwendig gevoel" en die welke „de vrucht van redeneering" mag heeten, dat wil zeggen „van eene geordende werkzaamhe d des verstands". „De tweede kan niet bestaan, zonder dat zij de eerste tot grondslag heeft". — Evenwel is „redeneering" voor hem het demonstratieve redeneeren in ouderwetsch scholastisch-deductieven zin of wel volgens de wiskundige denkwijze. In zijne meening dat het gevoel of de intuïtie de grondslag is voor het ver-

stand of de reflexie, stemt hij overeen zoowel met het wetenschappelijk sensualisme van een GASSENDI en LOCKE als met de dichterlijk-religieuze gevoelsphilosophie van een JACOBI. In HEMSTERHUIS begroette de laatste een „verheven genie", die hem voorbeeldig was voorgegaan en wiens woorden diepen weerklank in hem vonden [1]). De voorstelling dat het „gevoel" de zinnelijke grondslag is waarop het „verstand" het wetenschappelijk gebouw sticht, terwijl de „rede", de eenheid van beiden, als alomvattende, als ordenende en vormende macht, het geheele geestelijke bouwwerk tot stand brengt, zou onzen 18de-eeuwschen landgenoot nog vreemd geweest zijn. Hem was meer eigen — hoe wetenschappelijk ook in menig opzicht gevormd, hoe zeer hij zijn verstand ook gewet had door de wiskunde — de gevoelvolle verbeelding der dichterlijke wijsbegeerte van PLATO's „Symposion" dan de diepzinnige dialectiek van diens „Parmenides." Zelfs had hij nog meer liefde voor de eerste menschelijke wijsheid dan voor de laatste wetenschap. „Noch MINERVA, noch Seraphijnen hadden de wijsbegeerte op de wereld gebracht; de eerste wijsgeer was mensch; in den mensch was bijgevolg de wijsbegeerte" [2]). „Zijne wijsbegeerte was die der kinderen; die „welke op den grond van ons hart ligt, wanneer wij ons de moeite geven, haar daar te zoeken; het was de wijsbegeerte van SOCRATES" [3]).

Dat zijne metaphysica dan ook voor een deel zinnebeeldig, zelfs mythologizeerend is, maakt haar wel als wijsbegeerte onzuiver; maar, omdat hij in zoodanigen vorm eigenlijk minder zijne wijsbegeerte voordraagt als wel het kunstzinnige spel zijner verbeeldingen, moet men in hem behalve den 'wijsgeer' den 'dichter' eeren, eer dan, zooals bekrompener wijze zoo dikwijls gebeurt, zijne dichterlijke vermogens in aftrek brengen van zijne wijsgeerige. Men vermocht toch ook zooveel eeuwen lang

1) Cf. Lettre de M. F. H. JACOBI. Ed. MEYBOOM. II. 235.

2) Sophyle, ou de la Philosophie. I. 170.

3) Sophyle, ou de la Philosophie. I. 172 v.v. Cf. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, „Studien en Schetsen" II. 100.

in PLATO den denker én den dichter te eeren. Waar HEMSTERHUIS's wijsbegeerte eene symbolischen en mythologischen vorm aanneemt is zij poëtisch en beweegt zij zich in een verbeeldingsdenken, dat geenszins minder duidelijk is dan een kunstwerk van zuiver dichterlijke verbeelding.

Ook als modern sensualist is FRANÇOIS HEMSTERHUIS oorspronkelijker dan de meeste leerlingen uit de groote Engelsch-Schotsche school van JOHN LOCKE en DAVID HUME. Hij vereenigde het moderne sensualisme met het antieke idealisme in Platonischen zin. Vooral als aestheticus heeft hij de nieuwe leer in overeenstemming gebracht met de oude ideeën. Hij heeft aan de oude vormen een nieuwen inhoud gegeven, en was de eerste, die aan de lessen uit de nieuwe psychologische school eene beteekenis gaf ver verheven boven die, welke men haar had toegekend in een bepaald vak, de psychologie : door ze n.l. in overeenstemming te brengen met het eeuwenoude idealisme. Het idealisme van HEMSTERHUIS was van Platonischen oorsprong, maar ook gegrond op de leeren der nieuwere wijsbegeerte. Wij erkennen, dat de „ideeën" van HEMSTERHUIS nog wel eenigszins het abstracte hebben behouden der Platonische, die reeds door het empirisme in Aristotelischen zin voor phantasmen werden verklaard, doch het zal ook duidelijk blijken, dat zij reeds kennis met de werkelijkheid hebben gemaakt, dat zij in de nieuwe empiristisch-sensualistische school opnieuw zijn gevormd, en zoo iets concreets hebben gekregen, hetwelk ze nader brengt tot de eeuwige waarheden, die in de natuur en in het menschelijke zieleleven, die in álle werkelijkheid gelden. Dat hij de machtige invloeden van het 18de-eeuwsche sensualisme, in 't bijzonder uit den kring van JOHN LOCKE, onderging en deze zelf meer om zich heen verbreidde, is voor een even ontvankelijke als zichzelfvormende geest als HEMSTERHUIS geenszins te verwonderen ; maar wel is het verwonderlijk en bewonderswaardig tevens, dat hij het nieuwe sensualisme, althans eenigszins, in overeenstemming vermocht te bren-

gen met het oude idealisme. Wij beseffen, dat de overeenstemming niet volmaakt zuiver was, dat er van een ware eenheid van empiristisch sensualisme en abstract idealisme geen sprake mag zijn, evenmin als men ergens in de 18de eeuw mag gewagen van een éénheid van empirisme en metaphysica, — maar, dat Hemsterhuis uit de school der nieuwe zielkunde van Locke kon overgaan naar de oude academie van Plato's ideeënleer en omgekeerd, zonder dat er stoornis kwam in zijn psychisch evenwicht, getuigt voor de kracht en grootheid van zijn geest; — verklaarbaar als men, behalve zijn denkmacht, zijn beeldend vermogen heeft leeren kennen. Staande in de oude Grieksche verbeeldings- en denkwereld, kon hij nochtans de nieuwe waarheden aannemen en, zonder te wankelen tusschen verleden en heden, ze in zijne leer omvatten : omdat hij zoowel denker als dichter was, én hij zelfs in den dialoogvorm, al dwalen de phantasieën der sprekers vér af, de rede laat heerschen, die onzichtbaar, zonder dat zelfs een der personen voor haar het woord voert, den gedachtengang bestuurt.

Hemsterhuis' streven naar een inhoudsvol en vormschoon leven heeft het sensualisme van zijn tijd tegelijk verdiept en verhoogd, verdiept door een bewust psychologische en ethische levenswijze, waarin geestelijke liefde eene heerschende rol speelde, en verhoogd door een aesthetica en idealisme, waarin het Grieksch-classieke streven naar mensch-vergoddelijking door eene kunst-religie, overging in eene romantische geesteshouding; zoodat het beste van het verleden in overeenstemming gebracht werd met het beste wat het heden voortbracht en de toekomst beloofde.

In zijn streven naar menschelijke volmaaktheid door de harmonische samenwerking aller zinnelijke en geestelijke vermogens heeft hij het abstracte Grieksche ideaal der vormenschoonheid gevuld met den rijken zinnelijk-geestelijken inhoud der romantische ideeën. Zoo is hij een voorganger der groote Duitsche romantici. Door zijn sensualistisch idealisme staat hij tusschen de Britsche

empiristen en de Duitsche rationalisten. Zelfs de nieuwe psychologie, die gewoon is zich te beroepen op JOHN LOCKE en DAVID HUME, zou in de werken van FRANÇOIS HEMSTERHUIS genoeg weerklank gevonden hebben voor hare theorieën, als zij niet door den omweg over Duitschland verzuimd had de werken te raadplegen van den Nederlander, waardoor zij rechtstreeks den weg had kunnen vinden naar de Britsche school.

Merkwaardig is het verder, dat hij intusschen op de Duitschers sterker zou inwerken dan op de Franschen, in wier taalkleed hij, volgens den geest des tijds, zijn gedachten gehuld had, gelijk LEIBNIZ korten tijd vóór hem. Men heeft er ook nog niet op gewezen dat in zijne geschriften evenzeer Leibniziaansche als Lockiaansche gedachten zijn terug te vinden. Doch welke denkbeelden men verder in zijn werken moge herkennen, van BURKE, SHAFTESBURY, ROUSSEAU e.a., zijn oorspronkelijk en scheppend vermogen was zoo sterk, dat hij alles aan eigen geestesmacht ondergeschikt maakte. Zijn Oeuvre staat voor ons als één geheel, schoon van vorm en rijk van inhoud.

HET ONPERSOONLIJKE

DOOR

G. J. D. C. STEMPELS.

De hoogste, tevens zuiverste uiting is degene, waarin en waardoor zich de Idee onmiddellijk uit.

De Idee, dat wil zeggen de wezenlijke Waarheid in de tallooze verschijningen, in geen van welke zij geheel opgaat, zij zich geheel uit. Het oneindig eeuwig Ware vereindigt zich nimmer, manifesteert zich slechts als moment, in dier voege, dat de Idee en datgene waarin en waardoor zij zich uit, momenteel zich vermengen.

Aldus met de Idee te willen verkeeren is streven naar verkeer met zichzelven op de wijze der onpersoonlijkheid, is inkeer tot het op en voor zich zelf vrije Algemeene, tot den Geest.

Het ik bevangen in de persoonlijkheid, als te definieeren beperkte geaardheid, ontkomt niet aan de eindigheid. Bepaaldelijk is het dus en niet anders geaard, doordat het als eindig verschijnsel resulteert uit andere eindige verschijnselen, die het bepalen dus en niet anders te wezen. In dit ik-stadium hebben het waarom en het omdat hun waarde, wordende het afhankelijke veroorzaakt en het veroorzaakte verklaard in den zin van bewezen, namelijk teruggevoerd tot iets anders afhankelijks, en zoo tot in het oneindige.

Blijft nu het hóe der eindigheid in hare oneindig vele

verschijningen in practisch zoowel als in cultuurhistorisch opzicht ten allen tijde belangrijk, voor den Geest geldt het als secundair belang, wijl slechts middellijk met de Idee verwant. Eerst wanneer in gedachten, woorden, werken zich de Idee zelve als moment verkondt; een bepaaldelijk geaard eindig hoe aan zijne bijzondere geaardheid blijkt te zijn ontkomen, door zich in streven naar volstrekt verkeer met zich zelven op de wijze der onpersoonlijkheid boven bijzondere bepaaldheid die beperktheid is te verheffen of te hebben verheven, herkent de Geest de voor Hem eenige absolute waarde, met name zich Zelven.

In dit zich vinden van den Geest als resultaat van volstrekte zelf-concentratie vereent zich het erkennende met het erkende tot eenzelvige Algemeenheid, waarin de Vrijheid zich in blijdschap herinnert. De grenzen der bijzonderlijk geaarde persoonlijkheid vallen in deze vereenzelviging weg, niet aldus, dat zij in en door moedwilligen drang naar machtsuitzetting zouden worden overschreden, opdat het ik zich te buiten ga, doch doordat in verinnerlijking zich het persoonlijke oplost in het onpersoonlijke, hetwelk geen grenzen kent noch heeft, immers niet anders dan de oneindig eeuwig grenslooze Idee is.

Al wordt ook het bijzonderlijk ik voortgestuwd door den zich autonoom bewegenden algemeenen levensdrang; al gaat en vervliet het volgens zijn eeuwig levensbeginsel ondanks zichzelf; het verlangt en beoogt in onsterflijke zucht naar loutering niet zonder meer passief en afhankelijk te zijn noch te blijven, maar zoekt en vindt in worsteling naar licht ten laatste niet eene objectiviteit, iets buíten zich; noch eene subjectiviteit, iets ín en van het persoonlijk zelf; doch de gelouterde Eenheid van het voor- en onderwerpelijke, den Geest.

En zoo ontkomt het aan het eindig leven, dat wel eens met vreugd gepaard gaat, doch zelden gansch zonder bekommering is. In smart geboren, scheidt dit in leed, en de drang tot bloei, de strijd tot zelfhandhaving en

zelfontwikkeling, de actieve zijde van het bestaan, is tevens eene voortdurende afwering van zich steeds weer voelbaar makende ontbering; is een gestadig ontwijken van al weer aandringende onbevrediging; is in zuiverst streven een ontkomen aan het gevangen zijn, dat alzoo in de Vrijheid is verondersteld.

De tot Vrijheid gekomene blijft zich van die onafscheidelijkheid, van die polariteit bewust; want naarmate de persoonlijkheid zich veralgemeent, het Algemeene wordt benaderd, om tenslotte in vrije vereenzelviging werkelijk te zijn, ontvalt wel is waar aan het, geleidelijk als niet meer dan bijzonder geval van het aller beperktheid eigen Tekort verstaan persoonlijk lijden, het daaraan toegedacht bijzonder eigenaardige, doch wordt het juist daarom en juist daardoor eindelijk als moment van het Lijden, dat algemeen, dat eeuwig is, doorvoeld en doorzien.

In de Vrijheid is aldus het als bijzonder geval van algemeen natuurlijke erfzonde begrepen subjectief lijden als nietig moment opgelost, is de natuur volstrekt overwonnen.

De natuur toch doet, in eeuwig dringen naar volmaakte uitingswijze, om der wille daarvan zich zelve geweld aan. Van enkelvoudig komt zij tot samengesteld, zoodat iedere samengesteldheid van hooger orde eene hoogere overwinning van de natuur op zichzelve, de natuur op hooger trap, de natuur in verfijnder vorm is.

Aldus vergeestelijkt de natuur zich ten koste van de vrijheid van telkenmale gevangen en onderworpen, tot organisatorisch samenwerken gedwongen natuurelementen; derwijs baart zij zich met het stellen van hooger vormen meer zorg; leeft zij, hare bestaansvormen aan zich zelve verschuldigd zijnde, ten koste van-, teert zij op en aan zichzelf. Totdat de kosten zijn goedgemaakt, de schuld gedelgd, de tol betaald is, en de Dood, machtsusurpatie en vrijheidsberooving te niet doend, verschijnt als uiting van eeuwige rechtvaardigheid, van eeuwige gerechtigheid.

Als onafscheidelijk van het eindig leven, als onontkoombaar te aanvaarden noodwendigheid, openbaart zich dus de erfzonde, en zoo is in het eindig leven geen absoluut geluk mogelijk. Maar dit tijdelijk eindig leven is in zijne onvrijheid geval en uiting van het eeuwig oneindig vrije Leven, waarin het, zij het meesttijds onbewust, met alle eindige levens tot alomvattende Eenheid gedurig versmelt.

Zoomin als de eindige levens op zichzelf bestaan, bestaat het Alleven op zich zelf. Eindig leven en Alleven zijn Een, uitende zich het laatste in manifestatie van het eerste, door het in durende vervorming zich altoos herscheppen van het onuitputtelijke, over den Dood zegevierende Zelfde.

In dezen zin is dan het leven van dézen mensch het leven van génen, en omgekeerd, en zoo zijn zij, hoewel als verschijning verscheiden, in wezen een en dezelfde, een en hetzelfde.

Zal deze erkenning moeten leiden tot de zelfbevrijding van het in de kluisters der subjectiviteit bevangen persoonlijk ik, ook zal zij tot de opheffing voeren van dàt betreurd isolement, waarin het ik zich van het als objectief beschouwde Andere gescheiden waande.

In deze schouwing namelijk verklaart zich de verscheidenheid en het tijdelijke der dingen tot beginsel van verschijningsvorm, dat wil zeggen als Schijn, in den zin van beperkte spiegeling van het ruimte- en tijdlooze Wezen. Derwijs, dat de Schijn en het Wezen niet zonder elkander zijn ; Schijn en Wezen onverbreekbaar samenhangen, al verkeert de Schijn óf in het Verleden, óf in de Toekomst ; het Wezen steeds in het eeuwig Nu.

Het opgaan in dit Nu is het, wat de mensch tot zijn zuivering behoeft, dus bestreeft. In zweving boven eigen en anderer beperktheid, die Schijn bleek ; in het zich één voelen met, het zich verliezen in het Zelfde dat het Andere geleek, ontvonkt in hem een sprank der geestelijke Liefde, waarmede, in durende zelfbestendiging, het Al zichzelf, dit is Alles bemint.

Dit heete dan de uiterste zuiverheid des Geestes, waaraan het persoonlijk bijzondere vreemd, want het onpersoonlijk Algemeene eigen is ; waaraan ruimte noch tijd zich openbaren, wijl zij, onzakelijk, geen uitgebreidheid noch successie kent ; die ongeroepen komt zooals zij onbevolen gaat, en, verdriet of skepsis tot lichtelijken weemoed verstillend, den vreugdschal tot geruischloozen glimlach herleidt.

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

Een overpeinzing van het internationaal congres voor Zedelijke Opvoeding. 1)

Wij leven in het teeken des verkeers, heeft WILHELM II gezegd. Even gemakkelijk als wij onze tafel voorzien van allerlei uitheemsche gewassen en vruchten, wisselen de gedachten en meeningen onder de menschen van het eene uiteinde der wereld tot het andere.

De spoorbaan voert als „vurige salamander de volken in zijn staart en brengt ze tot elkander", en de barnekracht [2]), de bliksemsnelle geleider van het woord, brengt ons langs de geheimzinnige golven eener onwaarneembare luchtzee, de gedachten onzer vrienden van over den oceaan.

Men mist echter nog steeds, en dat wordt telkens meer gevoeld, artikelen van algemeene gelijkwaardigheid, dingen die overal gelijk gelden, werkelijk internationale of wereld-dingen.

Jammer is het b.v. dat men nog niet tot een onderling geldende munt, jammer nog meer dat men nog niet tot een onderling of alomgeldende taal is gekomen. Vooral dit laatste is te betreuren, omdat er weleer een tijd is

---

1) Gehouden te 's-Gravenhage van 22—27 Aug. 1912.

2) Barnekracht: regelmatige verkorting van barnsteenkracht, onder welken naam de elektriciteit in België ambtshalve erkend is.

geweest, waarin met behulp van Latijn de beschaafde wereld zich onderling verstaanbaar wist te maken. Naarmate de ijzeren gordel meer en meer de gansche aarde zal omvamen, zal de behoefte daaraan toenemen, en te wenschen ware het, dat zoolang nog geen algemeene menschentaal is uitgevonden het Latijn der Middeneeuwen weer door *de wetenschap* als voertuig der gedachten werd aangenomen. Men is daartoe reeds op weg, want alle algemeene begrippen, nieuwe uitvindingen en werktuigen krijgen langzamerhand Latijnsche namen; men ziet echter op tegen het bezwaar der buigingsvormen, waarmede de echte classici ons dreigen, en dat verhindert ons tot nog toe ook de overige deelen der Latijnsche taal ons toe te eigenen, een bezwaar dat niet bestaat, aangezien de menschheid gedurende eeuwen het daarmee gedaan heeft, en wij het dus ook kunnen.

De eerste Internationale, de R. C. kerk, spreekt Latijn en heeft er zich wel bij bevonden, zij gebruikte het altijd op haar latere congressen of synoden, waarom zouden wij niet van 't zelfde hulpmiddel gebruik maken voor onze congressen, in afwachting van de uitvinding eener wereldtaal, die tot nu toe althans telkens weer tracht zich te ontwikkelen uit het Romaansch.

Het is het vooroordeel der natuurwetenschap, dat ons tot nu toe hiervan terughoudt. Het Latijn is altijd het lievelingskind der geesteswetenschappen geweest, en herinnert te veel aan den tijd dat de natuurwetenschap nog aan den leiband liep, om haar thans in haar jeugdigen overmoed nog te kunnen behagen, wat niet verhindert dat bijna alle natuurkundigen nog bij Latijn en Grieksch ter markt gaan waar het geldt nieuwe woorden te zoeken, bij welke keuze ze meestal geen letterkundigen te hulp roepen maar zelve woorden smeden als ontogenie, phylogenie en dergelijken, die meestal averechts verkeerd zijn.

Ik laat deze opmerking voorafgaan omdat ik hier iets wil schrijven over een congres.

Toen de volken der beschaafde wereld in 325 n. C. te Nicaea bijeenkwamen om een wereldgodsdienst te stichten

spraken ze alle Grieksch en verstonden elkander. Toen ze in 1912 te 's-Gravenhage bijeenkwamen om een wereldmoraal in 't leven te roepen, spraken ze wel 10 talen en verstonden elkander slecht. De Italianen bleven daarom zelfs weg.

De congressen volgen elkander op, het verkeer noodigt daartoe uit, 't is een der zegenrijke gevolgen van 't verkeer : de veeltaligheid neemt telkens toe, dat is de schaduwzijde der congressen, zij is de remschoen van 't verkeer.

't Is over het congrès international d'éducation morale dat ik hier een en ander wenschte te zeggen, omdat wij immers besloten hebben in ons tijdschrift behalve oorspronkelijke beschouwingen, ons ook min of meer bezig te houden met de verschijnselen van den dag.

In 1908 heeft Prof. Felix Adler in overleg met Mr. G. Spiller secretaris van de Internationale vereeniging der ethische bonden in Europa en Amerika het plan gevormd een congres bijeen te roepen om gezamentlijk te overwegen de verbetering van l'éducation morale à l'école.

We zien hier al dadelijk een begin van misverstand tusschen de volken, tengevolge van hunne verdeeldheid in talen.

Toen de Noachieden weleer te zamen overlegden een toren te bouwen en een stad in de vlakte van Sinehar, werd dit voornemen door Jehova verhinderd, eenvoudig door de taal waarvan allen zich bedienden, (sommigen zeggen het was Sanskriet), plotseling te veranderen in vele talen. De groote toren, hun ideaal, bleef onvoltooid en ze verspreidden zich over de geheele aarde. Ze gingen uiteen.

Als men elkander niet verstaat kan men niet samenwerken. De Heer Gerhard betoogde op 't Congres dat men voor alles zooveel mogelijk moest trachten elkaar te verstaan. En waarlijk dat is een eerste vereischte, om tot een goede samenleving te komen.

De liefde die blind is, kan dit niet alleen, daartoe behoort onvermijdelijk ook het helderziende verstand.

Wil men dus een modus vivendi, een wel-levenskunste voor alle menschen tot stand brengen, dan dient men elkander goed te verstaan.

Zooals gezegd, haperde daaraan al terstond iets. De Engelschen verstaan onder 't woord education opvoeding en onderwijs tegelijk, wij en de Duitschers onderscheiden die begrippen. Franschen en Engelschen nu dachten hoofdzakelijk bij éducation aan zedelijk onderwijs, Hollanders en Duitschers meer aan opvoeding in 't algemeen. In de hoofdzaak dus bij velen misverstand.

Het eerste congres te Londen verliep naar aller genoegen. Ofschoon 't alleen over schoolonderwijs liep, waren toch ook daar de principieele vragen niet uitgesloten, en algemeen bleek dat men elkander daarbij wist te waardeeren. Mirabile dictu!

Op dat congres nu is besloten, de volgende maal in den Haag bijeen te komen.

Sinds het Vredescongres is 's-Gravenhage internationaal geworden. De traditie der Oranjes en de historie van ons volk, geven nergens beter dan hier de vrijheid om zich onverholen uit te spreken, en op vele punten zijn wij in dit opzicht alle natiën vooruit.

De Franschen die eerst onlangs kerk en staat gescheiden hebben en zich daarop veel laten voorstaan, dwepen thans met hun enseignement de morale laique en bedoelen daarmede „de neutrale school", hetzelfde ideaal dat wij van af het begin der vorige eeuw hebben trachten te bereiken, en waarvan eerst het laatst der vorige eeuw, maar dan ook terdege ons de onmogelijkheid heeft doen inzien. De welsprekende Buisson was van dit idee de vurige wapendrager.

Men heeft in de verschillende Ethical societies gevoeld, dat er middelen moeten zijn om de kinderen der menschen tot ware menschen op te voeden zonder rekening te houden met het geloof, men heeft, en daarin zit de kneep, begrepen dat nu eindelijk ook het gebied der

moraal moest worden gezuiverd van kerkelijke invloeden, en toen getracht dit plan in de neutrale school te verwezenlijken. In Frankrijk, Italië en Japan is dit ingevoerd. In Japan alleen schijnt het te gelukken, omdat daar altijd godsdienst en zedelijkheid gescheiden zijn geweest.

Het ging er dus oorspronkelijk om, een stelsel van zedeleer te vinden, dat op de school voor allen bruikbaar was, evenals vroeger onze Nutsscholen dat trachtten te verwezenlijken met behulp van een hersenschimmig Christendom boven geloofsverdeeldheid.

Op het Congres in den Haag wenschte men het plan van het congres wat hooger te plaatsen. Daar maakte men zich los van de school, daar werd de opvoeding in den meest uitgebreiden zin bedoeld.

Het plan der te behandelen onderwerpen was:

I. Zedelijke opvoeding van verschillend standpunt beschouwd.
   A. Confessioneel, vrijzinnig-godsdienstig of onafhankelijk van godsdienst.
   B. Sociaal en nationaal standpunt.
   C. Praktische standpunten.

II. Lichamelijke opvoeding als middel tot karaktervorming.

III. Zedelijke opvoeding van minderjarigen, die de lagere school verlaten hebben.

IV. Karaktervorming bij abnormale kinderen.

Daar waren wel breede trekken in dezen onderbouw te ontdekken.

Over de geheele wereld klaagt men dat, in welk opzicht onze tijd ook andere eeuwen vooruit is, het ware zedelijkheidsbesef, in hoogere en lagere kringen der maatschappij aanhoudend zinkt, of daalt. De misdaad is wel verfijnd, maar geenszins in omvang afgenomen; het innerlijk geluk der menschen over 't geheel verwoest of wankel geworden; het evenwicht verbroken. Kortom, allen bevestigen als uit eenen mond, dat het waar is wat de oudheid zei: qui proficit in litteris (in cultura,

in vitae commoditatibus, in cet.) sed deficit in moribus plus deficit quam proficit.

Natuurlijk ziet men om naar de oorzaak daarvan.

De kerkelijke partijen roepen luide : het ongeloof ! Is dat de oorzaak van de kwaal ? Hierop moest de eerste Afdeeling het antwoord zoeken.

Domela Nieuwenhuis verzekerde dat door onzen jammerlijken toestand niets anders bewezen wordt dan juist het bankroet van 't geloof, omdat hieraan tot nu toe het terrein der moral education was toevertrouwd.

Pater Claeys uit Brugge meende dat men niets beter deed dan weder geregeld 3 maal daags te biechten en een zeker aantal Ave Maria's op te zeggen.

Tusschen deze beide uitersten vond men macht van verschillende tinten.

De Heer T. Sanders zegt : Door de vooruitgang der techniek is den menschen het leven te ingewikkeld en te moeielijk geworden. De wil moet gestaald.

Zelf was ik zoo vrij te stellen dat men niets beters had te doen dan jonge menschen in te prenten dat zij in alle dingen zich door de voorschriften der rede moesten laten leiden, gevoel en verbeelding daarentegen onder streng toezicht moesten houden.

Natuurlijk dat ook niet de stem ontbrak dergenen die alleen van stoffelijke verbetering der maatschappelijke toestanden, verbeteringen van salarissen, pensioenen en dergelijken, het toekomstig paradijs verwachtten.

En ziehier dan de antwoorden die op de vraag naar de reden van het zedelijk verval gegeven werden.

De een zoekt het herstel van den zieke in den godsdienst, de tweede in het veronzijdigen van 't geloof, de derde in maatschappelijke verbetering en welzijn, de vierde in de ontwikkeling van het redebesef.

Daarbij sluiten zich dan van zelven de praktische menschen aan, die zonder veel waarde te hechten aan algemeene beginselen, zich alleen op de praktijk en het voorbeeld beroepen, en aan allerlei hulpmiddelen, zooals spelen, onthouding, gymnastiek enz. de voorkeur verleenen

of wel daaraan alleen waarde hechten. Ook komt hier eindelijk een derde partij aan het woord die onder luid applaus der vergadering, die voor een groot gedeelte uit dames bestaat, verklaart dat de moeder alleen de toekomst van ons geslacht in handen heeft.

Zonder deze stelling nu onvoorwaardelijk te willen onderschrijven — wij voor ons gelooven toch dat moral education eerst recht begint met het 13e jaar, d.i. bij 't verlaten van moeders schoot, een tijdstip waarop zij bij ons te lande volstrekt verwaarloosd wordt — moet toch ter eere der vrouwen gezegd worden dat sinds ook zij invloed oefenen op de publieke opinie, de belangstelling jegens haar niet zoo zeer, als wel jegens het kind ontzaggelijk is toegenomen, en dat ook deze wederom ten grondslag lag aan dit tweede Congres for moral Education.

De uitslag en indruk dezer volkeren-bijeenkomst was bevredigend te noemen. Uit de algemeene belangstelling bleek niet alleen dat bijna alle natiën, die men noemen kan, gevoelden dat hier iets behandeld werd, wat algemeen menschelijk en daarom waarachtig internationaal was, en wat hen te zamen bracht om mede te werken ten einde het hier gestelde ideaal nader te komen; er bleek ook uit de vertegenwoordiging der meest verschillende godsdienstige gezindheden, dat datgene wat de menschen het meest verdeelt, het sterkst uit elkaar houdt, en het meest tegen elkander verbittert, hier voor een oogenblik werd vergeten om met vereende krachten het peil der algemeene beschaving en zedelijkheid zoo mogelijk eenige graden hooger te doen stijgen.

De R. C. priester, de orthodoxe of vrijzinnige predikant, het leger des Heils, zij toonden allen hier eens bij uitzondering, alleen mensch te willen zijn en anderen als hunne broeders te beschouwen, in een woord, zoo als PAULUS weleer predikte, de liefde te willen stellen boven het geloof, de menschenplichten boven de godsdienstplichten, en terwijl in vroegere tijden de synoden meestal uiteengingen met banvloeken en strijdkreten, zullen, naar ik vermoed,

van deze synode (in 't huidige Koeterwaalsch „congres" geheeten) de kerkelijken niet zijn teruggekeerd zonder van de „heidenen" met wien ze toch genoodzaakt zijn geweest een paar dagen van gedachten te wisselen, ja te middagmalen en te wandelen op de hoogten van het liefelijke Sans Souci[1]), een beteren indruk medekrijgen dan hun in eigen kring meestal ten beste wordt gegeven.

Maar dit niet alleen. Door deze samenspreking is het besef der menschheid duidelijk geworden dat niet alleen de priester, niet alleen de onderwijzer, niet alleen de staat voor de zedelijke opvoeding heeft te zorgen, maar dat bij dezen tak van onderwijs, (als we haar nu eens zoo mogen noemen) alle menschen die van goeden wille zijn, betrokken zijn.

Niet alleen de geleerde of de theoloog, ook de wijsgeer, ook de ingenieur, ook de militair, werd hier geroepen zijn oordeel uit te spreken over een vraagstuk dat het welzijn raakt van het gansche menschelijk geslacht.

Hulde aan den Heer VAN SANDICK die het Congres zoo meesterlijk en veeltalig heeft geleid! Hulde aan Mej. DYSERINCK, die ongetwijfeld de jaren door haar aan de voorbereiding van dit congres besteed, tot de best bestede haars levens zal mogen rekenen, en in de drie deelen waarin de referaten zijn neergelegd zich zelven een monumentum aere perennius heeft opgericht!

Bij deze hulde aan de levenden mag een vrome herinnering aan den ijver en de toewijding van den Heer MOUTON, die de ziel was van de gansche onderneming niet ontbreken.

Hij mocht de verwezenlijking van zijn lievelingsdenkbeeld niet meer beleven.

Na aldus de lichtzijde en het karakter van 't afgeloopen congres in 't licht te hebben gesteld, zij het mij veroorloofd thans nog een en ander te laten volgen wat ik hier alleen als persoonlijke critiek wil laten gelden

1) Het buiten Zorgvliet, door den eigenaar voor de leden van 't congres gastvrij opengesteld.

en in hoofdzaak zelf op het congres te berde heb gebracht. Men schonk mij daarvoor 8 minuten, gelukkig heb ik hier de gelegenheid mij wat uitvoeriger daarover uit te laten.

In den ouden tijd beheerschte de priester als afgezant van God het gansche menschelijk leven. Eeuwen achtereen zijn staat en bedrijf en zeden en kunsten en wetenschappen van hem afhankelijk geweest. Indien de volken eenig gewichtig besluit te nemen hadden raadpleegden zij den Hoogepriester of den Pontifex Maximus of den Khalief of den Paus, en vernamen van hen wat hun te doen stond.

Maar langzamerhand is 't een na 't ander gebied aan hun opperheerschappij onttrokken, al naar mate 't geloof in de Goden verzwakte of ook wel naar mate 't bewustzijn van eigen kracht den leek daartoe noopte. Zoo hebben zich het bedrijf en de kunst al zeer vroeg, daarna de wetenschap, geheel bevrijd van priesterlijke of kerkelijke voogdij. Schoorvoetend en schrede voor schrede verdedigend, trok de priesterschap zich terug en verloor daardoor telkens meer aan invloed, aan macht, aan aanzien en verdiensten.

Het langst hield hij stand op het gebied der moraal. De oudheid concentreerde de moraal in de wetten, en die wetten waren in iederen Staat, door Mozes, door Solon, door Numa Pompilius uit handen van den Godheid zelf ontvangen. Daaraan ontleenden zij hun sanctie, en dit begrip heeft zich zoo vast in 's menschen geest geworteld, dat zelfs Kant nog zijn plichten niet anders kon beschouwen dan als geboden Gods. In onzen tijd wordt dit aldus geformuleerd, dat alle zedeleer moet rusten op 't geloof.

Het verkeer heeft de menschen echter tevens geleerd dat ze allen met elkander moeten leeren omgaan, en aangezien nu een algemeen geloof, wel voor een zeker gedeelte onzer medemenschen, maar voor de groote meerderheid der beschaafde denkers, niet langer mogelijk schijnt te zijn, is er om een algemeene modus vivendi

onder de menschen tot stand te brengen geen anderen weg dan de moraal los te maken van de religie. Deze overtuiging ligt stilzwijgend ten grond aan alle streven naar een algemeene moraal. Het spreekt van zelf dat de priesters en de kerken het hun tot nu toe onbetwist gelaten patrimonium met hand en tand verdedigen. Valt ook dit nog in handen van de ongewijden dan blijft hun alleen het mysterie, de geheimenis over. Daar zijn zij onaantastbaar.

Toch is het bovenal gewenscht ook 't gebied der moraal in handen der leeken te krijgen. De staatkunde, het recht, de wetenschap zijn eerst tot grooten bloei gekomen, nadat zij zich aan den invloed der theologie hebben onttrokken, en zoo geeft ons dan deze ervaring reeds bij voorbaat recht tot het vermoeden dat ook de moraal zich daarbij wel zal bevinden.

Met het oog op 't voorgaande is het dan ook niet te verwonderen dat de Antirevolutionnaire partij als zoodanig zich aan dit goddeloos zamenzijn heeft onttrokken. De paus zou desgevraagd hetzelfde doen, en onze regeering die thans door deze beiden zich laat besturen, trok zich dan ook plechtig van deze beweging terug, die werkelijk de verhevenste mag worden genoemd, die sinds de tijden van het Concilie van Nicaea en de Fransche Revolutie in de geschiedenis heeft plaats gevonden.

Zij was op haar plaats te 's-Gravenhage, waar de eerste Vredesconferentie heeft plaats gehad. Zij beoogt het ware en bereikbare internationalisme.

Hoezeer wij dus enkele hoogstaande antirevolutionnairen en R. C. priesters ook moeten eeren, omdat zij hier ter wille van de goede zaak niet op 't appel hebben willen ontbreken, volkomen consequent zijn ze niet geweest.

't Ging hier nu eens niet om de eere Gods, maar alleen om 't welzijn der menschen. De vraag hoe wij ons in de wereld te gedragen hebben om 't hoogste goed voor ons zelven en onze medemenschen te bereiken, kan alleen beantwoord worden op grond van onze wereldkennis.

Reden waarom volgens mijn advies ook 't ware zedelijk onderwijs eerst na 't 13de jaar kan beginnen.

Die wereldkennis wordt ons of door ons geloof of door onze wijsgeerige beschouwing verstrekt.

Nu is evenwel de religie die de meeste volken zijn toegedaan zoo oud, dat zij niet meer geschikt is voor toepassing op 't leven van onzen tijd. Als men MOHAMMED, JEZUS of MOZES in onze maatschappij en levensverhoudingen kon plaatsen zouden zij geen van allen dezelfde moraal prediken als ten tijde van hun verblijf op onze planeet.

Men moet dus òf een nieuwe religie uitvinden, wat niet zoo gemakkelijk gaat in onzen tijd, òf wel een of andere wijsbegeerte kiezen om daarop zijn moraal te gronden.

Even breed als iemands wereldkennis is, is zijn Ethiek. Deze stelling is geometrisch juist. Vragen wij naar onze verhouding tot onze medemenschen, dan was die kring oorspronkelijk beperkt tot den staat waarin men leefde. PLATO noemde broeders allen die met hem leefden in denzelfden staat. De Grieken scholden allen die niet-Grieken waren voor barbaren en behandelden hen geheel en al overeenkomstig dit begrip. De Joden moesten op bevel van JEHOVA alles uitmoorden wat niet tot het uitverkoren volk behoorde. Dit noemde men de oorlogen des Heeren.

Later verwijdde zich die grens. De Catholieke Kerk noemde allen broeders die in Christus waren. Dienvolgens werden Heidenen, Joden, Mohammedanen en Ketters, die *niet* in Christus waren, vervolgd en verbrand. Buiten de kerk was geen heil of menschenliefde te verwachten. Zoo was de broederliefde voortaan uitgebreid tot de huisgenooten des geloofs maar hield daarbij ook op. En dit geldt bij de echte kerkgeloovigen tot op den huidigen dag. De voorbeelden liggen voor de hand.

CALVIJN huldigde dit beginsel bij 't verbranden van SERVET, en alle Christenen der 17de en 18de eeuw bij het folteren van heksen en behekste personen. Men leze hierover ALPHONS LIGUORI.

De Fransche Revolutie heeft ook dezen beperkten kring weer uitgebreid. Voor haar waren *alle* menschen broeders. Daarmede was een grootsch gemeenschapsbeginsel gewonnen en wederom ging met deze uitbreiding van wereldbeschouwing een ontzaggelijke veredeling en verheffing der moraal gepaard. Door haar is o.a. wat der Christelijke kerk onmogelijk scheen, de slavernij afgeschaft en de vaan van het roode kruis met goeden uitslag geplant te midden der slagvelden.

Door haar invloed is eindelijk de idee der Vredesconferentie, der verbroedering tusschen de volken mogelijk geworden.

Eén ding heeft echter de Fransche Revolutie vergeten. Als een echt geesteskind van ROUSSEAU, heeft ze alleen aan menschen*rechten* gedacht. Daarvoor heeft ze geleden en gestreden, zoodat de Franschen zich zeer terecht mogen beschouwen als les martyrs du genre humain.

De menschen*plichten* heeft zij daarbij echter vergeten. Zij heeft elken mensch als 't ware in den adelstand verheven, maar niet tevens geleerd dat noblesse oblige, dat adeldom verplichtingen medebrengt.

De 19de eeuw riep om niets dan om vrijheid voor den individu, streed alleen voor menschenrechten, maar vergat dat alle rechten plichten eischen.

De 20ste eeuw ziet dit in. Het is haar duidelijk geworden dat het verantwoordelijkheidsbesef, dat de tucht in alle lagen der bevolking verwaarloosd is, en dat daardoor het geluk der menschheid in de waagschaal is gesteld.

Van alle kanten trachten zij die het goed met hunne medemenschen meenen in dit gebrek te voorzien. Van alle kanten roept men nu om moral education. Deze idee heeft onze congressen in 't leven geroepen.

Men ziet in dat het zoo niet langer gaat. Velen nu willen ons raden naar Rome terug te keeren, om het kwaad te bezweren ; maar evenmin als men na te hebben ingezien waarheen men kwam „duce Kantio", verstandig doet nu te roepen terug naar KANT, die ons op den verkeerden weg heeft gebracht; evenmin als men toen

het niet zoo terstond vlotte met de invoering van de volksregeering, weer het droit divin heeft teruggeroepen; evenmin willen wij nu terugkeeren onder den scepter van het bovennatuurlijk gezag, dat blijkens de geschiedenis zoo weinig voor de menschheid heeft gedaan.

Wij willen nu op eigen wieken drijven, een autonome moraal zoeken boven alle geloofsverdeeldheid en daarmede alle volken vereenen en alle menschen tot broeders maken. Wij verwerpen de moraal van Liguori en verwachten dus dat zij die met ons willen medewerken, dit boek te huis zullen laten. Ook de dollar-moraal schijnt ons minder gewenscht.

Maar hierin gelooven wij dat als het den rechtsgeleerden gelukken mag een internationaal privaatrecht samen te stellen er ook eens een dag zal lichten, waarin alle volken hetzelfde wetboek van zedelijkheid zullen erkennen.

Dit is de eenige weg tot den vrede en daarop hopen wij. De wijsbegeerte der menschheid moet zelf ethiek worden, zooals door Spinoza reeds drie eeuwen geleden is aangeduid.

W. MEIJER.

HET MODERNISME[1]).

Geschiedenis van het woord „Modernisme".
Soorten en varieteiten van het modernisme.

In de laatste periode van Leo XIII's pontificaat vormden de aanhangers der ideeën van een kerkelijk, staatkundig en maatschappelijk liberalisme tegenover de traditioneele en rustende orthodoxie eene zeer gemengde groep van talrijke variëteiten, die een korten tijd later door hare tegenstanders, en zelfs door den Paus Pius X zouden worden samengevat in den enkelen naam: „modernisten".

Bij het woord 'modernist' geeft Littré de volgende definitie: „hij, die de moderne tijden schat boven de oudheid" en deze klank, na tien eeuwen afgeleid van het woord 'modern' [2]) heeft eene geschiedenis, die aanvangt bij het tijdstip, waarop het oude godsdienstige systeem van het Westen een nieuw tijdperk van zijn verval intrad.

Luther gebruikte [3]), wellicht voor de eerste maal, het

1) Dit opstel vormt het 6e Hoofdstuk van een nieuw werk van den bekenden Parijschen historicus abbé A. Houtin. 'Histoire du Modernisme', dat binnen-kort verschijnen zal. De lezenswaardigheid zal ongetwijfeld onderstreept worden door eenzelfde Indexveroordeeling, die zijne zes laatste publicaties (soms reeds vóór ze in den boekhandel verkrijgbaar waren) getroffen heeft.

2) Over de geschiedenis van het woord 'modern' dat men aantreft bij Cassiodorus (gest. tegen 570) zie men de dictionnaires van Ducange, Bescherelle aîné, Freund etc.

3) Volgens Rudolf Eisler (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* Berlin 1904 I, 677) maakte de scholastiek gewag van een 'logica modernorum' en noemde zij de nominalisten 'moderni'.

Sommige heidenen hebben de christenen genoemd: 'molitores rerum nova rum'. De '*Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*' bevat het woord

woord 'modernist' om de nominalisten aan te duiden. Zijn geest was verzot op misprijzende woorduitgangen en ieder weet hoe dikwijls hij gebruik maakte van analoge vormen : 'romanisten', 'papisten', 'papistisch'.

In het einde der XVIe eeuw vindt men dit woord gebruikt in de Engelsche taal en eveneens vindt men in het Engelsch in het begin der XVIIIe eeuw, het substantief 'modernisme' [1]).

In het Fransch komt het woord 'modernisme' voor in een brief van J. J. ROUSSEAU, in 1769. Het schijnt, dat de wijsgeer dezen term synoniem neemt met 'materialistisch geleerde', en 'Epicureeër' [2]).

In 1853 verdeelde JOHN RUSKIN de geschiedenis der wereld in drie tijdperken : het 'classicalisme', dat geeindigd is met het Romeinsche rijk en de tijd was van het heidendom ; het 'mediævalisme' dat zich uitstrekt tot de XVe eeuw en gedurende welke de beschaafde wereld de wet van Christus erkend heeft ; eindelijk het 'modernisme', de moderne tijd, dien hij karakteriseerde door 'de ontkenning van Christus' [3]).

'modernist niet; bij het woord 'moderne' geeft hij de volgende uitlegging: „Een term, sedert de Xe eeuw, dikwijls in wijsgeerige en godsdienstige polemieken gebezigd, en bijna altijd met eene bijzondere bedoeling, hetzij *prijzend* (openheid en vrijheid van geest, bekendheid met de laatst ontdekte feiten, of met de eerst sedert kort geformuleerde denkbeelden, afwezigheid van luiheid en routine); hetzij *lakend* (lichtzinnigheid, afhankelijkheid van de mode, liefde tot de verandering om der verandering wille, neiging om zonder oordeel en zonder begrip van het verleden zich over te geven aan de indrukken van het oogenblik.)

1) Zie citaten in MURRAY, A new English dictionary (1908).

2) „Vous, matérialiste. qui me parlez d'une Substance unique, palpable et soumise par sa nature à l'inspection des sens, vous êtes obligé non seulement de ne me rien dire que de clair, de bien prouvé mais de résoudre mes difficultés d'une façon pleinement satisfaisante.... Vous, épicuréen, vous composez l'âme d'atomes subtils. Mais qu' appelez-vous subtils, je vous prie?.... Vous, moderniste, vous me montrez une molecule organique; je prends mon microscope, et je vois un dragon grand comme la moitié de ma chambre; j'attends de voir se mouler et s'entortiller de pareils dragons jusqu'à a que je vois résulter du tout un être non seulement organisé, mais intelligent, c'est-à dire un être non aggrégatif et qui soit rigoureusement un, etc." (J. J. ROUSSEAU à M. de *** 15 Jan. 1769).

3) Rede over het Praerafaëlitisme 18 Nov. 1853. Toen TYRRELL in 1908 in

In 1881 trachtte CHARLES PÉRIN, professor in de rechtsgeleerdheid aan de Universiteit te Leuven en koningsgezind socioloog, in eene verhandeling, waarin hij eenen vorm van democratisme bestreed, dien hij 'modernisme' noemde, dezen term te rechtvaardigen tegenover het verwijt van neologisme.

„Het woord is nieuw, ik geef het toe ; tot dusverre is het niet gebruikt in de beteekenis, die ik eraan toeken. Wanneer men echter wel wil opmerken, dat de *'moderne ideeën'* volgens het spraakgebruik, aanvaard door alle schrijvers van het jaar 1789, alle corrupties, alle staatkundige en maatschappelijke bedoelingen der Revolutie weergeven, zal men misschien vinden, dat het gebruik van het woord 'modernisme' voldoende gerechtvaardigd is. Men zal erkennen, dat er geen bestaat, dat zuiverder, in een enkel woord, de humanitaire neigingen der huidige maatschappij uitdrukt."

Voor CHARLES PÉRIN is „het wezen van ''t modernisme' de bedoeling, God uit te schakelen uit het geheele maatschappelijke leven". Weldra kwam de eeuw, waarin het modernisme zijne officieele intrede had gedaan in onze Christelijke samenlevingen." „De Constituante voerde het in de wet binnen, maar reeds sedert langen tijd waren zeden en denkbeelden ermede gedrenkt" [1]).

---

zijn antwoord aan Kard. MERCIER het traditioneele Christendom 'mediaevalisme' noemde, nam hij dus, misschien zonder 't te weten, eene uitdrukking van zijnen landgenoot RUSKIN over.

1) PÉRIN, *Le Modernisme dans l'Eglise, d'après des Lettres inédites de Lamennais*, eene studie afgedrukt in de *Mélanges de politique et d'économie* (Paris, LECOFFRE 1883) vooraf afgedrukt in het No. van 15 October 1881 der *Revue trimestrielle.* De vurig koningsgezinde verhandeling eindigt met acht alineas die bevestigen, dat „er een *Koning* moet zijn, een waarachtige Koning". „Een Koning die geen vrees kent dan de vreeze Gods". .... „Die zonder een geweten te dwingen, jegens God den noodigen eerbied verzekert". .... „Die hen allen, die de beste vrienden Gods zijn, bemint en dient". .... „De levende traditie". .... „Die de utopieën ontvlucht"..... „Dien eene eeuwenoude traditie bindt aan zijn volk". .... „Die de vrijheid eerbiedigt".... en ten slotte: „Een Koning, die al zijne zorgen aanwendt, om de politieke en sociale vragen des tijds te regelen, niet volgens het *modernisme,* maar volgens het *christendom,* en bij wien de heerschende gedachte is *God weder als vorst in de maatschappij terug te brengen, opdat hijzelf er als Koning kunne regeeren".*

In 1884—85 gaven jonge dichters eene kortlevende en middelmatige 'Revue moderniste, littéraire, artistique et philosophique' uit.

In 1901 vatte een priester van de diocese Toulouse, in eene prijsuitdeelingsrede over 'het modernisme in de litteratuur' het woord op in humanistischen zin en definieerde de zaak als volgt : „eene meer breede manier om het kunstwerk te vatten en te begrijpen, het welwillende onthaal dat wij bieden aan de onderscheidene uitingen van het ideaal." En de abbé, die trouwens een partijganger was van den 'Sillon' [1]) voegde erbij : „Wee den dogmaticus wie hij ook zij, wee den leerling der afgesloten scholen" [2]).

Een poosje later in 1904 bezigde een Italiaansche priester, M. Benigni, dit woord in verketterenden zin. „Het modernisme staat tot het moderne, als het kapitalisme tot het kapitaal, en het militarisme tot het leger [3]). En hij voegde er aan toe : „Het modernisme in de wetenschap, en dat in de practijk, komen beide voort uit eene kritische en feitelijke dwaling — de specifieke dwaling der revolutie — d.i. de veroordeeling en de onderdrukking van het oude in 't algemeen, wijl het oud is, de goedkeuring en aanname van het nieuwe in 't algemeen, inzooverre het nieuw is.

Daar het gebruik van dit woord ongetwijfeld in eene nieuwe behoefte voorzag, sloeg het in Italië in. In het einde van 1905 waarschuwden de bisschoppen der provincies Turijn en Verceil, in een rondschrijven, gedateerd 25 Sept., tegen wat zij noemden : „het modernisme

1) Een blad, gesticht door den leek Marc Sangnier met de bedoeling katholicisme en democratie te verzoenen. Een groot aantal priesters had zich bij de beweging aangesloten. Het is door menschen à la Thompson gedenonceerd en onlangs veroordeeld. (Noot v. d. Vert.)

2) Abbé A. Clergeac. 'Discours sur le modernisme en littérature', uitgesproken bij de plechtige prijsuitdeeling aan het college te Gimont, 25 Juli 1901 (Toulouse, Passeman et Alquier in 8°, 10 p.).

3) Miscellanea Jan. 1904 p. 100. Het is niet onmogelijk dat het woord 'modernisme' in 't Italiaansch is gebezigd vóór dien datum; maar ik heb hem 't eerst gevonden bij Benigni.

bij de priesterschap, il modernismo nel clero. Andere bisschoppen gebruikten daarop dezelfde uitdrukking in hunne redevoeringen en herderlijke brieven.

12 Febr. 1906 zeide een Benedictijn, DOM BESSE, in een artikel: 'La Gauche Catholique', in de 'Gazette de France', dat een dergelijke groep bestaat in Frankrijk, in Amerika, Engeland, Duitschland, Italië en dat zij in dit laatste land het '*modernisme*' heet. En de monnik voegde er naar aanleiding van dat woord aan toe: ,,'t Is zeer goed gevonden. De menschen, die er partij van uitmaken, prediken het systeem der concessies" [1]). Eindelijk schreef de kardinaal staats-secretaris MERRY DEL VAL uit naam van paus PIUS X aan een goeden, ouden leek, M. LEON HARMEL, eenen uitbrander [2]) over het feit, dat hij het dagblad van eenen democratischen priester 'uitmuntend' had durven noemen, in welke terechtwijzing voorkwam, dat dit dagblad was: ,,klaarblijkelijk eene overtreding van het door den Heiligen Stoel veroordeelde modernisme." In waarheid liep de kardinaal staatssecretaris een weinig op de gebeurtenissen vooruit. Slechts enkele dagen later verscheen de encycliek, die tot verbazing van zekeren theoloog [3]), deze uitdrukking bezigde en daaraan een even langen duur verzekerd, als aan de termen, die de grootste ketterijen aanduiden.

,,Dit woord", schreef TYRRELL in 1908, ,,wijst eene partij aan in de roomsch-katholieke kerk. Tegenwoordig gebruikt men het om de liberale katholieken van alle kategorieën aan te duiden; het heeft het verouderde

1) Omstreeks 1899 had men de 'concessionistische' ketterij uitgevonden. Zie HOUTIN, Question Biblique I, 267—269.

2) Brief, gepubliceerd in: DABRY, Mon expérience religieuse, p. 258.

3) 23 Juli 1907 schreef Mgr. BAUDRILLART in 'la Croix' naar aanleiding van het decreet 'Lamentabili': ,,Men zal ook bemerken dat het woord: 'modernisme'.... niet in het officieele document gebruikt is, en met recht. Het is een veel te vaag woord, en dat zou schijnen te verstaan te geven, dat de kerk alles veroordeelt, wat modern is. Het woord 'liberalisme' had reeds dit inconvenient tegelijkertijd onduidelijk te zijn, en uit te leggen in eene gunstige en eene ongunstige beteekenis. Er zou gevaar schuilen in het gebruik van den term 'modernisme' overal anders dan in het vulgaire spraakgebruik. De Kerk heeft 't niet gewild."

woord 'liberaal' vervangen, dat bovendien het bezwaar had, tegelijkertijd toepasselijk te zijn op een staatkundig en op een godsdienstig beginsel, en bijgevolg, niet zeer nauwkeurig te zijn. 'Modernist' in tegenstelling met 'modern' heeft de bijbeteekenis, dat men den nadruk legt op het moderne als beginsel. Dit beduidt, de erkenning door den godsdienst van de rechten van het moderne denken, de noodzakelijkheid om eene synthese uit te voeren, niet tusschen hetgeen oud en wat nieuw is zonder onderscheid, maar tusschen hetgeen na den toets der kritiek te hebben doorstaan, als deugdelijk erkend is in het oude, zoowel als in het nieuwere. Het tegendeel van het modernisme is het Mediævalisme, dat inderdaad niets is dan de synthese is tusschen het christelijk geloof en de *middeleeuwsche* cultuur, en ten onrechte zich vleit met de illusie, op te klimmen tot den apostolischen tijd ; deze eens voor al uitgevoerde synthese wil niet laten gelden dat een zelfde arbeid van onophoudelijke aanpassing even lang zal moeten duren als de intellectueele, moreele en sociale ontwikkeling des menschen duren zal. En bijgevolg beschouwt zij zich als de definitieve uitdrukking van het katholicisme."

„'Mediævalisme' is een absolute, 'modernisme' een relatieve term. De eerste zal altijd dezelfde ideeën weergeven en dezelfde instellingen ; de laatste zal zich uiten naar gelang van den tijd. Men staat er op ons een naam te geven, en zou ons eenen minderen kunnen schenken ; deze term is tenminste synoniem met leven en beweging en is tegengesteld aan stilstand en dood" [1]).

Het gemeenschappelijke kenmerk aller katholieke modernisten is het geloof aan de mogelijkheid eener verzoening van hun katholicisme met de resultaten der historische kritiek. Overigens verschillen zij zeer sterk, wat de waardeering dezer resultaten betreft en de middelen om deze verzoening te bewerken. Deze bestaat praktisch in een nieuwe uitleg of nieuwe vertolking van hun

1) Mediaevalism, p. 143; Fr. vert. p. 172.

katholicisme, op zoodanige wijze verwerkelijkt, dat ook feiten die buiten de discussie staan er eene plaats in kunnen vinden; zij bestaat in eene soort contrôle, of wel een tegenstand tegenover de vernielzuchtige neigingen der kritiek. Hiermede is voldoende uitgedrukt, dat dit alles een wijsgeerig systeem inhoudt, — een wijsbegeerte van het katholicisme en van de kritiek, en wat hunne philosophie, hun uitleg van katholicisme en kritiek aangaat, behooren de modernisten tot alle soorten variëteiten, nuances en graden."

„Er zijn in de kerk van Rome — en er zijn er altijd geweest — menschen, wier conflicten met de officieele orthodoxie voortkwamen uit niet historische maar wijsgeerige overtuigingen. Men hoeft slechts te denken aan Pascal, Descartes, Malebranche, Lamennais, Gisberti in het verleden, en in het tegenwoordige, aan don Romolo Murri, aan de christen-democraten en de 'Sillonistes'. Zij strijden voor moreele, maatschappelijke, staatkundige overtuigingen en zijn afkeerig van elke betrekking met de modernistische theologen en hunne geschiedkundige problemen. Daar de kerk aanspraak maakt op onfeilbaarheid zoowel in quaesties van moraal als van geloof, is hunne orthodoxie, hoe goed zij het ook bedoelt, slechts partieel en hun conflict met haar leergezag is er niet minder werkelijk om, al wordt het meer gevoeld in quaesties betreffende de te volgen gedragslijn, dan in theologische vragen.

„Bij deze classificatie moet men nog eenen anderen vorm van modernisme voegen, door paus Pius X veroordeeld onder de namen van 'Laïcisme' en 'Presbyterianisme' en die bestaat in een protest tegen die voortschrijdende centralisatie der kerk van Rome, waardoor eerst de leeken, daarna de priesters en eindelijk de bisschoppen zijn beroofd van elke actieve rol in het leven en het bestuur der kerk. Dit modernisme eischt ook constitutioneele waarborgen voor de vrijheid der onderdanen tegen de grillen der gezagspersonen; het gaat uit zoowel van de demokratische idee als van zijne kennis omtrent de oor-

spronkelijke inrichting der kerk. Dat is de meest verbreide vorm van modernisme; zij heeft duizenden aanhangers, die een even hartgrondig anathema zouden werpen op don ROMOLO MURRI als op LOISY" [1]).

Beschouwt men het modernisme in zijne algemeenste gedaante, dan kan men het definieeren als de wensch om eenen godsdienst zich te doen aanpassen aan de intellectueele, moreele en sociale behoeften van zijnen tijd, en moge al het woord, dat dien aanduidt, niet zeer oud zijn, dit geeft daarom niet te min eenen eeuwigen strijd weer tusschen den geest van den vooruitgang en den geest der traagheid, tusschen hen die van den godsdienst een systeem van formules maken en hen voor wie het leven is [2]).

Het modernisme is niet een nieuw verschijnsel, en is evenmin tot het katholicisme beperkt. Wanneer een godsdienst is ingehaald en voorbijgegaan door de voortschrijdende cultuur, wanneer zijne dogma's in strijd zijn geraakt met den vooruitgang der wetenschappen, en zijne riten verouderd schijnen, zullen de intelligentsten, de zuiverst mystieken, de meest praktischen onder hen, die intellectueel, sentimenteel of zelfs materieel leven van dit oude geloof, het wijzigen naar hunne behoeften, en naar die hunner tijdgenooten. In hun onderwijs en in hunne riten, zullen zij dit nemen, en dat laten liggen; zij zullen overgaan tot symbolische vertolkingen, en tot eene casuïstiek, die hun mogelijk maakt, om geloof, formule of

1) Christianity at the Cross-Roads, ch. II, Fr. vert. p. 34—35.

2) In de Rinnovamento (Oct. 1907) heeft R. EUCKEN drie belangwekkende bladzijden gepubliceerd over het begrip der 'moderniteit'. In een artikel in de Protestantische Monatshefte (1908, p. 46) verwijst H. HOLTZMANN naar de studie van EUCKEN en voegt erbij dat het woord 'modernisme', door Pius X gebruikt als 'terminus technicus' voor alles wat afschuwwekkend is, eene uitvinding is der 'Civiltá Cattolicà' maar hij licht deze bewering niet toe.

In zijn werk ‚Ein Jahr Katholischer Literaturbewegung' (Regensborg 1910, 67 sequ.) behandelt R. VON KRÁLIK het woord 'modernisme en zijne beteekenis', waarbij hij citeert de dictionnaire van HEYNE (Duitsch), van SACHS-VILATTE (Fr.), van MURAT SANDERS, BAILEY-FAHRENBRÜGER en CHRIST. LUDWIG (Eng.) en eindelijk een werk van GOMEZ-CARILLO, 'El modernismo' (Madrid, 1908).

geloofshandeling te wijzigen. PLUTARCHUS, ORIGENES waren modernistische priesters. AMENOPHIS IV, AUGUSTUS, JOZEF II, die getracht hebben, de oude godsdiensten hunner rijken te verjongen, waren op hunne wijze, politieke modernisten.

Philosophen, die op sentimenteele wijze getrouw gebleven waren aan het wezen van den godsdienst, waarin zij waren opgevoed, J. J. ROUSSEAU, KANT, HEGEL, SECRETAN, zijn de voorloopers geweest der modernisten van het begin der *XX*e eeuw. Eindelijk hebben priesters, die terecht eene orthodoxe reputatie hadden, maar onderscheid maakten tusschen het wezen van 't geloof, en de theologie, soms woorden gesproken, die konden dienst doen als deviezen voor de modernisten en zij zijn zoodoende hunne voorloopers en zelfs hunne leermeesters geweest. „Wij dragen in ons de toekomst der kerk, niets mag worden vernietigd, maar alles moet gewijzigd," heeft een priester van S. Sulpice, CHARLES THEODOOR BAUDRY, omstreeks 1850 gezegd tot CHARLES HYACINTHE LOYSON, een zijner bemindste leerlingen en deze ging over tot eene daadwerkelijke poging tot hervorming, die, lang voor de door PIUS *X* veroordeelde ketterij, een waarachtig Katholiek modernisme zou zijn. Een ander onder de beroemdste vertegenwoordigers van het liberaal katholicisme. Pater GRATRY schreef op zijn sterfbed: „Ik onderscheid tusschen hetgeen behouden moet blijven, en hetgeen God met wortel en tak zal uitroeien" [1]).

1) Brief aan Mevrouw MERRIMAN, 20 Jan. 1872, afgedrukt in 'Un prêtre marié' van A. HOUTIN, p. 26. De volgende regels van P. GRATRY, van 22 Jan. zijn doortrokken van een modernistisch gevoel:

„Vrienden, gij zult niet twijfelen aan de houding, die ik aangenomen heb tegenover God, de waarheid, en de genade van Jezus Christus.

Gij allen, die de verplettering wilt van den menschelijken geest, onder eene pharizeïsche huichelarij, voor u allen heb ik niet gewerkt.

Gij die de vernietiging wilt van de eenheid en van de algemeene kerk, voor u heb ik niet gewerkt.

Gij die geheel de waarheid wilt, in de volle genade van Jezus Christus, voor u allen mijn broeders, voor u allen, verspreide christenen, zichtbare en onzichtbare christenen, christenen onder andere namen verscholen, voor u allen menschen van geweten en rede, menschen van hart en goeden wil, die de

Naarmate het conflict tusschen de wetenschappelijke wereldbeschouwingen en het traditioneele geloof duidelijker is geworden, is het verlangen naar aanpassing onder de geloovigen van alle theologieën en aller godsdiensten meer en meer verbreid. Tegenwoordig zijn er modernisten in alle verschillende vertakkingen van de Grieksch-orthodoxe kerk en in het protestantisme [1]), het Jodendom [2]), den Islam [3]), in het Boeddhisme [4]), het Shintoïsme [5]), welke godsdiensten alle in het nauw zijn gebracht door nieuwe wetenschappelijke uitkomsten. En al deze godsdiensten hebben zich van hare orthodoxie geesten zien verwijderen, die haar elke sympathie moesten onthouden, maar die om zoo te zeggen, den doodsstrijd ervan hebben behouden en juist daardoor op hunne wijze modernisten zijn. Zoo o.a. RENAN, die zich als een volmaakt katholiek modernist toont in zijnen roman: „Patrice", in talrijke passages van zijne werken en zijne

---

vereeniging wilt hier op aarde en het rijk van onzen Vader, die in de hemelen is, voor u allen heb ik gewerkt.

Ik groet u, ik zegen u, en druk u in mijne armen, en de kus van den vrede dien ik u geef, en die velen in hun edelmoedig hart zullen aannemen, zij is heden voor mij eene diepe vreugde."

GRATRY's doodsstrijd eindigde den 7 Februari 1872

1) Type van den calvinistischen modernist: AUG. SABATIER; van den lutheraanschen modernist: JATHO, van Keulen, in 1911 door het Opperconsistorie van Berlijn afgezet wegens ketterij; van den anglicaanschen modernist: Kannunik LESLIE A. LILLEY; van den Congregianistischen modernist: REVEREND REGINALD JOHN CAMPBELL.

2) Zie Rabbi LOUIS GERMAIN LEVY, doct. litt. Une religion rationelle et laïque, La religion du XXe Siècle (Paris, Nourry, in -12 3e ed. 115 p.). L. G. LEVY heeft den 1en Dec. 1907 te Parijs, 24 Rue Copernic, eenen eeredienst en eene prediking van gemoderniseerd jodendom ingesteld. Dezelfde beweging wordt in Engeland voorgestaan door CLAUDE MONTEFIORE, in de Vereenigde Staten door verschillende rabbijnen, waaronder de welsprekendste ongetwijfeld Dr. J. LEONARD LEVY is, te Pittsburg (Pensylvanië).

3) De behaïstische beweging, tegenwoordig gepredikt door ABDOEL-BAHA-ABBAS, zoon van BAHA-OELLAH.

4) Verg. Mevr. ALEXANDRA DAVID, *Le modernisme bouddhiste et le Bouddhisme de Bouddha* (Paris, Alcan, 1911, in 8°).

5) „Most of the advocates of ancestor-worship are positivists and believe in no future life, yet their faith is inseparably connected with the national Shinto religion." ANESAKI, *Religious History of Japan*, p. 47.

brieven vooral in die, welke hij in 1884 schreef aan eenen priester van S. Sulpice, ook hij modernist :

„L'église catholique est une si grande chose, sa situation présente est si extraordinaire, si tragique, que notre siècle verra peut-être une de ces crises où la logique des scolastiques est en défaut. Je persiste à croire que notre vieille mère est féconde encore, et que d'elle, malgré les apparences, sortira la forme religieuse où la conscience humaine trouvera le repos. L'église catholique ne pourra jamais avouer qu'elle change : mais elle pourra beaucoup laisser tomber. Deux choses sont certaines : le catholicisme ne peut périr ; le catholicisme ne peut rester tel qu'il est. Il est vrai que nous ne concevons pas non plus comment il pourrait changer. Ces heures où toutes les issues semblent barrées, sont les grandes heures de la Providence : mais l'angoisse y est grande et le sort de ceux qui sont réservés pour cette heure est cruel" [1]).

Om het modernisme in werkelijkheid en in zijne uiterste consequenties te bestudeeren, kan men de ontwikkeling beschouwen van de verschillende godsdienstige secten in de Vereenigde Staten van Noord-Amerika [2]).

In dit land, waar alleen de Roemsche kerk niet veranderd is, is de godsdienst bij de burgers, die er nog eenen op nahouden, maatschappelijk en positief geworden : „maatschappelijk, dat is meer bekommerd om de maatschappij dan om de individuen ; positief, dat is meer belangstellend naar wat menschelijk is dan in hetgeen bovennatuurlijk is" [3]).

Zij „heeft geen goddelijk recht meer en rechtvaardigt zich door hare diensten ; ze is bijna ontwijd en moet in maatschappelijke nuttigheid concurreeren met leekenarbeid ; ze houdt zich minder met de toekomst en meer met het tegenwoordige bezig ; zij beproeft den heelen

1) A. Houtin, *Crise du Clergé* p. 72.
2) Henry Bargy, La religion dans la Société aux Etats-Unis (Paris, Colin 1902, in -12 XX. 299 p.).
3) Bargy VII.

aardschen mensch te redden naar lichaam en ziel ; zij leert niet meer te sterven maar te leven ; zij is eene school van practische energie [1])".

Alle groepen uit alle gebieden der gedachte ontmoeten elkaar in den eeredienst der menschelijke deugd en van den menschelijken vooruitgang ; het *positivisme* heeft *de moreele eenheid der natie* voltooid.

„Deze moreele eenheid is eene *religieuse eenheid* en *eene christelijke eenheid :* het positivisme is een *christelijk positivisme.* Het Amerikaansche humanisme heeft van het christendom alle traditioneele, sentimenteele en poëtische elementen ontvangen, die eenen godsdienst van een wijsgeerig systeem onderscheiden. Het Amerikaansche positivisme is niets dan een christendom, dat zich ontwikkeld heeft.

Terwijl de leerlingen van COMTE slechts eene parodie van den godsdienst hebben kunnen scheppen, heeft het Amerikaansche positivisme zijne tempels, zijne geestelijkheid, zijne geloovigen, die geene andere zijn, dan die der christelijke kerkgenootschappen ; men kan zich een positivisme voorstellen met eenen God, zooals eene republiek met eenen koning ; daartoe is het voldoende, dat de koning de dienaar des volks zij en de godheid die der menschheid ; het is voldoende, dat de souvereiniteit boven het hoofd des konings bij het volk zij en dat de devotie voorbij God gericht is op de menschheid. Door eene half-onbewuste ontwikkeling wordt de eeredienst der menschheid in Amerika gevestigd zonder den eeredienst van God te vervangen ongeveer op dezelfde wijze als, zestien eeuwen geleden, de christelijke voorstellingen langzaam aan de heidensche afgoden der landelijke altaren hebben oversluierd.

Ziedaar bij uitstek een ontwikkelingsverschijnsel. Juist omdat het Amerikaansche positivisme christelijk is en uit het christendom voortgekomen, heeft het eenen maat-

---

1) BARGY XI.

schappelijken grond en is het een historisch feit. Het is een godsdienst, die verleden en toekomst verzoent; ze is eene scheppende en niet-vernielende macht; zij ontkent niet; ook daarin is zij positief; ze is niet negatief, omdat ze niet ontkent. Het is ook de droom van COMTE geweest om te stichten inplaats van omver te werpen, maar het verleden belemmerde hem; in een jong land heeft de Amerikaansche godsdienst niet anders dan opbouwend kunnen zijn" [1]).

Dergelijke gedachten konden niet zoo scherp door de leiders van het Katholieke modernisme worden uitgesproken, zonder onmiddellijk een gevaarlijken strijd uit te lokken met de behoudende elementen van hunne Kerk. En om een authentieke, volledige en rechtvaardigende uitdrukking te vernemen van de poging, welke zij wilden beproeven, moet men zich wenden tot de kenners der ontwikkeling van het Amerikaansche Christendom, vooral tot den president SCHÜRMAN, van de Universiteit te Cornell.

„De ontwikkeling vernietigt niet plotseling de oude organen; zij doet ze teruggaan tot een rol van mindere beteekenis, terwijl zij andere ontwikkelt op hunne kosten; de organen die van secundairen rang zijn geworden, dienen nog tot steun aan die, welker functie het leven zelf is gaan beteekenen. Zoo moeten de bestaande kerken de omlijsting blijven, waarbinnen zich de godsdienst der toekomst zal ontwikkelen. Daarom oefent men jegens de overblijfselen van het verleden eene meervoudige verdraagzaamheid uit: zij schijnen onvermijdelijk en tegelijk onbeduidend. Riten en dogma's zijn een soort van dood gewicht, dat aan den godsdienst de vastheid en de gewichtigheid geeft, zonder richting en beteekenis ervan nader te bepalen. De vormen, waardoor hij een lichaam krijgt, veranderen niets aan zijne ziel: zij zijn slechts het toevallige, de geest is 't wezenlijke.

---

1) BARGY XVII—XIX.

In de verscheidenheid der omlijstingen kan er eenheid zijn van inspiratiën. „De godsdienst des geestes", schrijft Schürman, „heeft geen behoefte aan slechts éene secte, die zich van andere afscheidt. Hij bedient zich van hetgeen voor de hand ligt. Hij bekommert zich weinig om de speculatieve of administratieve problemen, die de secten hebben voortgebracht.

Daarom moeten de kerken worden hervormd van binnen uit en moeten zij als het ware convergeerende overgaan in éénen hoogeren vorm, waar hunne verschilpunten slechts toevalligheden zullen zijn aan het oppervlak, en die de godsdienst zal zijn der toekomst. De mannen, die het instinct hebben voor deze ontwikkeling moeten haar leiden en in den boezem der onderscheidene secten blijven om ze te vervormen. „De godsdienst des geestes", zegt Schürman, „zal dan in elke groep zijn, die tot kennis van haar komen zal ; in alle kerken zijn menschen, die naar hun karakter en hunnen graad van ontwikkeling meer overhellen naar den eeredienst, naar het dogma of naar den geest. De laatsten zullen snel in aantal toenemen. Ze moeten zich niet afscheiden van diegenen onder hunne broeders, die nog gebonden zijn door de koorden der godsdienstige gebruiken en formules. De menschheid is slechts dan eene school van geestelijke vorming, wanneer de geheele groep leden bevat, die op elkaar gelijken, en leden, die niet op elkander gelijken, evenals in de familie, die in het klein het type is van elk zedelijk organisme." Elke mensch, die door den geest wordt bezield, moet in zijn kerkgenootschap een ontwikkelingsferment zijn.

Men heeft vele Amerikanen en Schürman in het bijzonder beschuldigd van godsdienstige huichelarij. Indien het doel van den godsdienst dogmatische waarheid was, gelijk men in Europa gelooft, dan zou het onzin of oneerlijkheid zijn om binnen eene secte te blijven, welker dogma men niet aanvaardt. Is echter de rol der kerken deze: tot terrein te dienen voor de ontwikkeling en den bloei van eenen nieuwen geest, dan moeten juist die leden, waaraan zij toeschijnen dood te zijn, er in

blijven, want het zijn de eenigen, die ze kunnen levend maken. Ze moeten er de geestelijke waarheid preeken, gelijk Jezus deed in den tempel. Zij zijn de werktuigen der ontwikkeling en zij zijn de stof, die zich ontwikkelen moet. De geest kan niet werken met het niets, hij krijgt een lichaam alleen in de stof door haar te vergeestelijken.

,,Indien een waar Christen", zegt SCHÜRMAN, ,,ontdekt, dat het geloof zijner kerk niet meer te verdedigen is, dan is het zijne plicht, de kerk niet te verlaten, maar er de helderheid te laten lichten die in hem is, om van haar in plaats van de incarnatie van een dogma te maken de omlijsting van een geestelijk leven. Ik zie geene enkele reden voor eenen fatsoenlijken man om zich af te scheiden van eene kerk, aan welker formules hij opgehouden heeft te gelooven. Het christendom heeft den dogmatischen godsdienst ter zijde gezet en verheft zich nu naar den geestelijken godsdienst, waaraan men niet getrouw kan zijn, wanneer men van het geloof de voorwaarde of den toetssteen maakt voor de gehechtheid aan eene kerk. Weldra zal het even dwaas schijnen eene kerk te verlaten, omdat men zich niet vereenigen kan met de onderdeelen van hare leer, als het nu reeds dwaas toeschijnt om haar te verlaten, wijl men haar regeeringsstelsel niet geheel volmaakt vindt [1]).

A. HOUTIN.

---

1) BARGY p. 289—292. De eenstemmigheid waarmede BARGY meent, dat de Amerikaansche protestanten het eens zijn over de z.g. plicht der predikanten eener kerk, om haar niet te verlaten, wanneer zij niet meer aan haren geloofsinhoud zich kunnen aansluiten, is niet zoo volkomen, als hij meent het te mogen voorstellen. In de 'Independent' (New-York) van 28 Sept. 1911, wordt de tegenovergestelde meening volgehouden door J. ALFRED FAULKNER, D.D. professor in de geschiedenis der godgeleerdheid aan 't Seminarie Drew (Paterson N. J.) die zichzelf voorstelt als 'a progressive conservative.'

In werkelijkheid schijnt voor 't meerendeel der godsdienstpredikers, meer in Amerika dan in Europa, meer in de Anglosaxische landen dan in de Latijnsche, deze zaak minder neer te komen op eene religieuze dan op eene economische vraag.

BOEKBESPREKING.

G. H. VAN SENDEN. Godsdienstbewustzijn en Wereldbeschouwing. I. Amsterdam 1912.

Dit proefschrift, waarmede Dr. VAN SENDEN den Doctorstitel verwierf, behandelt het eerste gedeelte van het in den titel aangekondigde onderwerp: het Godsdienstbewustzijn. Dit toch moet eerst grondig uiteen gezet zijn, wil nagegaan kunnen worden, welken invloed bepaalde godsdienstbewustzijnsinhouden op de wereldbeschouwing uitoefenen.

Dit boek, dat niet alleen voor wetenschappelijk gevormden, maar ook voor denkende godsdienstigen bestemd is, geeft eene bloote beschrijving van de godsdienstige zielservaringen, zonder theoretische bespiegelingen. Dr. v. S. beschrijft eigen godsdienstige ervaringen in hunne ontwikkeling en zijne daarop gegronde godsdienstige overtuigingen. Nergens geeft hij redelijke gronden voor de juistheid dezer overtuigingen, hij spreekt alleen als zijn innige overtuiging uit, dat *godsdienstige* overtuigingen *juiste* overtuigingen zijn, „maar dit is in mij zelven eene godsdienstige overtuiging, geenszins eene, die gegrond is in wetenschappelijk onderzoek." (bl. 4).

Wetenschappelijk inzicht en godsdienstige overtuiging houdt Dr. VAN SENDEN streng gescheiden, immers de eerste berust op logische, de tweede op intuïtieve zekerheid. Lang staat hij stil bij de verhouding dier twee: zijn heele beschrijving van de ervaringen en daaruit gegroeide overtuigingen van den godsdienstige zal eerst de beantwoording der vraag mogelijk maken, of de intuïtieve zekerheid naar haren inhoud beschouwd met de logische samenvalt." (bl. 11.)

Maar dadelijk reeds toont Dr. VAN S. aan, hoe de logische zekerheid in de intuïtieve voorgesteld is, terwijl deze laatste getuigenis verschaft van een „boven-redelijke" wereld.

Dit eerste gedeelte, bevat dus *meer* dan louter beschrijving van het godsdienstig bewustzijn en de onmiddellijk daaruit gegroeide overtuigingen, het tracht ook een antwoord te geven op enkele der groote philosophische problemen. Aangeroerd wordt enkele malen de vraag naar den diepsten grond der werkelijkheid: v. S. neemt een verband aan tusschen den causalen grond der gegeven werkelijkheid en het voorwerp der intuïtieve

zekerheid. (bl. 12, 79—80.) Het is niet noodig hier op in te gaan, daar deze opvattingen reeds uitvoerig in dit tijdschrift besproken zijn 1), naar aanleiding van een artikel van Dr. v. S. in *Nieuwe Banen*.

Zijne opvattingen zijn dezelfde gebleven, al zijn ze hier in enkele opzichten zuiverder en voorzichtiger uitgedrukt.

Uitvoerig wordt de verhouding van logische en intuïtieve verzekerdheid besproken. Zijn slotsom is deze, dat intuïtief niet onbewust logisch denken is, dat intuïtieve verzekerdheid de hoogere is, daar het logische denken zichzelf niet *logisch* rechtvaardigen kan, doch zelve op intuïtieve verzekerdheid van eigen geldigheid berust.

„De logische wijze dwingt ons het ons in onzen bewustzijnsinhoud gegevene te beschouwen als aan de wet van oorzaak en gevolg onderworpen. De intuïtieve wijze, waarop wij zekerheid kunnen krijgen van datgene, hetwelk buiten onzen bewustzijnsinhoud ligt, is eene geheel andere. Ze sluit vragen naar oorzaak en gevolg principiëel uit." (bl. 7—8). En elders lezen we: „ook het scherpste denken werkt met eene in zich zelve onbegrijpelijke onderstelling. Rede kan ons niet leeren, dat wij haar geloof hebben te schenken. Ze kan het ons wel verzekeren, maar vermag geen enkelen grond voor de rechtmatigheid van dit geloof aan te voeren. Het geloof in de onbedriegelijkheid der rede is algemeen en zoo zal er wel geen mensch te vinden zijn, die consequent weigert, aan hetgeen de rede leert, geloof te slaan. Maar indien zulk een mensch zou worden gevonden, de rede zou tegenover hem eenvoudig machteloos staan en hem op geene wijze van dwaling kunnen overtuigen. Hier moet godsdienstig geloof de rede te hulp komen." (bl. 201.)

Deze opmerkingen over *logische verzekerdheid* hebben we hier logisch te toetsen. Dr. v. S. vraagt naar den grond, waaruit het rechtmatige van logisch denken zal blijken: m. a. w. hij vraagt naar het *bewijs* voor hare geldigheid. Het is het manco van de rede, dat zij, wier taak het is, oorzaak en gevolg vast te stellen, eigen oorzaak niet vermag te bepalen.

Dit klinkt voor een *verstandig* mensch zeer aannemelijk, maar toch bevat het twee grove fouten, die gewis geen vertrouwdheid met redelijk denken verraden. Ten eerste gaat het logische denken niet op in het zoeken van oorzaak en gevolg 2), in bewijzen en verklaren. Dit zijn vormen van reflecteerend en verstandelijk denken. Causaliteit stellen is een functie van het denken, eveneens als het vergelijken, het tellen enz. Dr. v. S. schijnt vergeten te zijn, dat wijsgeerig denken de kategorieën van verstandelijk redeneeren in *beperkte geldigheid* leert begrijpen, en dat we veel redelijk kunnen leeren begrijpen, zonder dat we het in verband van oorzaak en gevolg plaatsen of uit iets anders verklaren. Dr. v. S. geeft toe, dat geen intuïtief zekerheid beginsel zoo algemeen is als het intuïtieve vertrouwen in het logische. (bl. 10.)

---

1) T. v. W. 1908 blz. 447—465; 1909 blz. 68—83.

2) Vgl. Prof. Bolland, Zuivere rede en hare Werkelijkheid, blz. 197 vlg.

3) Ibid. bl. 70—71.

De mensch begint met onmiddellijk *geloof* in de geldigheid van eigen denken; de verstandige geleerde gaat er aan twijfelen, vraagt naar verklaring en bewijs voor de geldigheid van het logische, de redelijke wijsgeer beseft, dat het logische het veelomvattende redelijke is, dat zich in eene kring van vormen verwerkelijkt, w. o. ook de wet van oorzaak en gevolg het bewijzen en verklaren, maar dat redelijk denken in geen dezer vormen opgaat.

Het redelijk denken zoekt geen *bewijs* meer om eigen geldigheid op verstandelijke wijze in iets anders: het *begrijpt* zichzelf als eenheid van het intuïtieve en het logische, d. i. van het onmiddellijke en gereflecteerde of verstandelijke denken. En het is teekenend om de wijsgeerige attitude van Dr. v. S., dat hij bij deze vragen verwijst naar... Descartes, die juist stond aan het begin van den verstandelijken twijfel van het onmiddellijke denken. In Descartes' tijd was zoo'n opmerking grootsch, nu is ze.... wat achterlijk.

Het *geloof* echter is niet *tegen*redelijk, het is *boven*redelijk. Het is plicht van den godsdienstige zijne rede *goed* te gebruiken: indertijd erkende Dr. v. S. in Nieuwe Banen, dat de wijsbegeerte van Hegel de absolute wijsbegeerte is.

Nu verklaart Dr. v. S. echter over Hegel heen te zijn. Nu is dit een eisch, door Hegel zelf gesteld. Maar zoo men *verder* wil komen dan Hegel, zoo men het niet met hem eens is, is het in de eerste plaats noodig hem goed te kennen en te begrijpen. Hier ontbreekt nogal iets aan.

Op blz. 48—49 waarschuwt Dr. v. S. voor de gevaren, die het woordje „waar" oplevert: immers voor den wijsgeer beteekent dit suggestieve woord slechts „dat er overeenstemming is tusschen den begrijpende en het begrepene". Volgens Hegel zelve is dit slechts de gewone, *onwijsgeerige* opvatting van waarheid: In Zusatz 2 van § 24 van de Encyclopaedie lezen we: „Gewöhnlich nehmen wir Wahrheit Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung. Im philosophischen Sinn dagegen heisst Wahrheit überhaupt abstract Ausgedrückt, Uebereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst." En in den Zusatz van § 213: „Unter Wahrheit versteht man zunächst, dass ich wisse, wie etwas ist, jedoch die Wahrheit nur in Beziehung auf das Bewustsein, oder die formale Wahrheit, die blosse Richtigkeit. Dahingegen besteht die Wahrheit im tieferen Sinne darin, dass die Objectivität mit dem Begriff identisch ist." Zoo Hegel *goed* gelezen wordt, vinden we hier dezelfde opvatting als in de godsdienstige ervaring van Dr. v. S. op blz. 52—53, waar als 't hoogste geldt een oordeel, hetwelk geheel met het oordeel van God, de Hoogste Objectiviteit, te zamen valt. Het is onze taak om subjectief aanvangende steeds meer van de objectiviteit in ons op te nemen, tot wij dat bereiken, waarin sub- en objectief samenvallen."

Even kras toont het uit het verband gerukte Hegelcitaat van blz. 123 het onvermogen van den schrijver om Hegel's gedachtengang te volgen. „Die Einsicht nun, zu der, im gegensatz jener Ideale, die Philosophie

führen soll, ist dass die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll." (Ww. 9:45). Hier dicht Dr. v. S. HEGEL de opvatting toe, dat de wereld zooals zij is, inderdaad volkomen is! Het schijnt nog noodig te zijn, er aan te herinneren, dat HEGEL hier 1°. polemiseert in zijne inleiding tegen de vage idealen van wereldverbeteraars, tegen de Aufklärung, die met *verstandelijke* kritiek meende het traditioneele, het historisch gegroeide met één slag te kunnen volmaken, maar in het historisch gewordene alleen het verkéérde, het onvolkomene vermocht te zien. In zijn inleiding heeft HEGEL juist gewezen op de verwikkeling van het volkomene en het onvolkomene: „so erscheint in der Existenz der Fortgang als von dem Unvolkommenen zum Vollkommneren fortschreitend, wobei jenes nicht in der Abstraction *nur* als das Unvollkommene zu fassen ist, sondern als ein solches, das zugleich das Gegenteil seiner selbst, das sogenannte Vollkommene, als Keim, als Trieb in sich hat." (Ibid. 9 : 55.)

Dat de wereldsche werkelijkheid *volkomen* zoude zijn heeft HEGEL nooit beweerd; integendeel, waar het redelijke zich *verwerkelijkt*, daar *bepaalt* en *vereindigt* het zich, en de bepaaldheid en de eindigheid, zijn nooit het volkomene.

Het verband van volkomen en onvolkomen wereld acht Dr. v. S. een onoplosbaar probleem: de godsdienstige ervaring leert, dat de onvolkomen wereld haar grond in de volkomen wereld moet hebben. En dan redeneert Dr. v. S. verstandelijk aldus door: het volkomene kan slechts het volkomene werken, en toch is het getuigenis onzer ziel onbedriegelijk, dat deze wereld onvolkomen is. Zelf erkent hij, dat dit *gevolgtrekkingen* zijn uit godsdienstige ervaringen, wat „een hoogst gevaarlijk werk voor de waarheid kan zijn." Hij gelooft echter, dat het hier *niet* ten onrechte is geschied. Te trachten dit probleem op te lossen is iets anders dan het inslaan van den godsdienstigen weg. „Bovendien .... niet ieder godsdienstige is een denker." (blz. 153.) Uit het bovenstaande blijkt, dat Dr. v. S. een zwak denker is, daar hij steeds verstandig wil afleiden, en te vaak ontoegankelijk blijkt voor redelijk begrijpen.

Niet doorloopend stooten we op onredelijkheid in dit boek: vooral waar het reflecteerend denken zwijgt voor het beschrijven van godsdienstige ervaringen, valt herhaaldelijk de redelijkheid op van het gezegde: in hetgeen de godsdienstige ervaart, herkent het redelijk denken, eigen wezen. Dat wil niet zeggen, dat het denken zonder meer, tot hetzelfde resultaat zou kunnen komen: evenmin als dat men met louter aesthetische theorieën een kunstwerk ontwerpt.

Het zou ons hier in een boekbespreking te ver voeren, het redelijke in de godsdienstige overtuigingen uitvoerig aan te wijzen: dit zal trouwens vollediger kunnen geschieden, wanneer het tweede deel over godsdienstbewustzijn en wereldbeschouwing zal zijn verschenen. Waar in dit tweede deel de wereldbeschouwingen zelve ter sprake gebracht zullen worden, is het te hopen, dat Dr. v. S. zijn eigen woord wat beter ter harte zal nemen „Trouw aan Waarheid, trouw aan de rede is ook godsdienstige plicht.' (blz. 94.)

Niet de godsdienstige ervaringen door hem te boek gesteld, maar de theorieën, die hij ontworpen heeft zijn onzuiver, zijn onredelijk. En dat hij deze doorgaans met even groote apodictische zekerheid stelt, als zijn persoonlijk geloofsleven, is zijn fout. Deze tekortkomingen raken in dit deel van het voorgenomen werk, nog niet wat in het betoog de hoofdzaak is. Terecht zegt Dr. v. S., dat het tweede deel veel bronnenstudie zal eischen, maar het allermeest heeft Dr. v. S. van noode, „den sauren Arbeit des Geistes" op zich te nemen, wil er van de bespreking van „de intellectualistisch-wijsgeerige wereldbeschouwing" iets terecht komen. Wat er in dit deel terloops over is neergeschreven, getuigt van zeer oppervlakkige kennis. Om de verhouding van godsdienst en wijsgeerig denken beter en zuiverder te ontwikkelen dan HEGEL het gedaan heeft, om aan te toonen, dat de redelijke grondslag der religie door HEGEL ten onrechte is aangenomen, daartoe is in de eerste plaats onmisbaar een grondige kennis van HEGEL's methode en van zijne werken. Aan het in hoofdzaak beschrijvende eerste deel heeft het geen afbreuk gedaan, behalve dat het wetenschappelijk gedeelte er belangrijk door verzwakt is, het tweede deel zou door ditzelfde manco een mislukking worden.

Helmond. Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA—ELIAS.

Fr. D. E. SCHLEIERMACHER. Predigten über den christlichen Hausstand. Neu herausgegeben und eingeleitet von Prof. D. JOHANNES BAUER. Leipzig 1910.

FRIEDR. DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Neu herausgegeben von OTTO BRAUN. Dr. phil. Leipzig 1911.

De eerste van deze twee uitgaven onderscheidt zich gunstig van de tweede doordat zij van een inleiding is voorzien. Prof. D. J. BAUER (zal diens naam de Duitsche theologen nog eens herinneren aan dien anderen BAUER, die wat zijn arbeid betreft hun vrijwel een onbekende geworden is) laat aan zijn uitgave vooraf gaan een inleiding over de „Entstehung und Bedeutung" van genoemde preeken van SCHLEIERMACHER. Dr. BRAUN daarentegen behandelt niet de beteekenis der Reden über die Religion, noch ook het ontstaan daarvan, maar bepaalt zich tot een enkele „notiz", waarin gesproken wordt over de eerste uitgave der „Reden" van 1799 en de laatste van 1910. Dat is al.

Het verbaast dat, waar Prof. BAUER de noodzakelijkheid van een inleiding heeft beseft zelfs bij een zuiver stichtelijk werk van SCHLEIERMACHER, hetwelk daarom dan ook hier verder onbesproken kan blijven, Dr. BRAUN, zonder één bladzijde bespreking of inleiding, de „Reden" opnieuw uitgeeft. Zelfs al waren SCHLEIERMACHER's „Reden" apologetisch

geweest dan nog zou critiek gerechtvaardigd zijn, hoe veel te meer dan, waar de apologie slechts een gering onderdeel vormt, en het voornaamste en dan ook het uitvoerigste deel dàt is, hetwelk handelt ,,über das Wesen der Religion". Kortelings doende, wat Dr. BRAUN heeft verzuimd, wijs ik op de hier door SCHLEIERMACHER gegeven bepaling van den godsdienst: ,,Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl", in verband met het in zijn ,,Der christliche Glaube" geschrevene: ,,Die Frömmigkeit welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusztsein." De metaphysische achtergrond van den godsdienst wordt ontkend: ,,Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus, aber über dem Sein dieses Gottes vor der Welt und auszer der Welt grübeln, mag in der Methaphysik gut und nötig sein, in der Religion wird auch das nur leere Mythologie, eine weitere Ausbildung desjenigen, was nur Hilfsmittel der Darstellung ist". Alleen SPINOZA wordt geroemd (opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoszenen SPINOZA !) Het gemoed (of ? het gevoel) is de eenige kategorie, die bij den godsdienst in aanmerking komt. (Darum ist es auch das Gemüt eigentlich, worauf die Religion hinsieht, und woher sie Anschauungen der Welt nimmt; im innern Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch das innere wird das aüszere verständlich.) Begrippen als individualiteit, éénheid worden uit het gemoed afgeleid.

SCHLEIERMACHER's theologie tracht te vergeefs een verzoening tusschen rationalisme en supranaturalisme tot stand te brengen door den godsdienst te verklaren uit het subjectieve bewustzijn van het Christelijk gemoed. Sinds in de nieuwere philosophie het denken zich heeft geëmancipeerd van het dogma en langs dialektischen weg zich heeft bezonnen op zichzelf, heeft de theologie dit laatste niet gedaan, is zij zich niet harer eigen speculatieve beteekenis langs dialektischen weg bewust geworden. Zij bleef abstract-objectieve dogmatische theologie of abstract-subjectieve verstands-theologie. SCHLEIERMACHER's subjectieve gemoeds-theologie verzoent deze tweespalt niet, maar beweegt zich er tusschen in. ,,Sie bewegt sich immer nur in der Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Punkten, ohne diese Punkte selbst in der Einheit eines sich selbst bewegenden Princips zu begreifen, und sie bleibt daher ebenso innerhalb eines blos gesetzten, dualistischen Gegensatzes stehen, wie die Kant'sche Philosophie über den Gegensatz des Bewusztseins und des Dinges an sich nicht hinwegzukommen vermochte." (F. C. BAUR.)

Haarlem. Dr. A. H. HAENTJENS.

LEOPOLD ZIEGLER. Florentinische Introduktion. Zu einer Philosophie der Architectur und der bildenden Künste. — FELIX MEINER, Verlag, Leipzig, 1912.

Kleed een Duitsch auteur eens uit — hij mag essayïst, romancier, dramaturg of dichter zijn — en steeds zult ge den naakten filosoof ontdekken. Dus doet 't prettig aan wanneer hij — zooals hier LEOPOLD ZIEGLER — maar dadelijk bekent als „filosoof" te spreken. De Florentijnsche kunst, zegt hij, is door de heeren critici zoo dikwijls besproken, dat nu ook een Denker haar wel eens onder handen mag nemen. — Gerust! roepen wij hem toe; en dat te eer, omdat die critici ons reeds een aardig eind de keel uithangen. Deze kunstzinnige wijsgeer trouwens staat er voor in, dat hij niet alleen heeft *gedacht*, maar ook *gekeken*...... ja, wat nog ongelooflijker schijnt: elke gedachte, die zijn onderwerp niet raakt, zegt hij te zullen weren.... Hij zegt 't. — En dan begint hij te vertellen van een oude Renaissance-villa, van een Italiaanschen tuin, van een uitzicht over de stad Florence met haar Domkoepel en blanke Campanile, van Fiesole en de bloemen en de cypressen. — Gezegend land, Italië, dat alle menschen iets van zijn glorie mededeelt, hen veredelt en hen in de ruime sferen heft der zuivere genieting!

Ook ZIEGLER. Hij heeft er energiek gestudeerd, frisch rondgekeken, krachtig nagedacht; — en als loon voor dit zware geestes-werk ging hem soms die onsterfelijke droomen-heerlijkheid open, die nu nog Italië bezielt, maar door den gemakzuchtigen, stemmings-belusten toerist nooit wezenlijk ontdekt wordt. Alleen den werkers is het droomen deugd!

ZIEGLER geeft in zijn boekje een menigte beschouwingen over de architectuur en beeldhouwkunst der Italiaansche Renaissance die doel treffen en pakken. Hij heeft de onafhankelijkheid der echte filosofen. Veel geeft hij, dat van algemeene beteekenis mag heeten. Maar toch laat zijn karakteristiek der behandelde kunstenaars-figuren onbevredigd. En over de Italiaansche Renaissance te spreken zonder juist de *persoonlijkheden* recht te doen, dat blijft stamelen.

Filosofische kunst-beschouwingen worden licht wat literair-fantastisch. Ik vermoed, dat ZIEGLER, dit erkennend, expresselijk omgezwenkt is in de tegenovergestelde richting. En nu houdt hij zich wel met bewonderenswaardige nuchterheid aan feiten, maar die feiten vat hij vooral *technisch* op, zoodat hij vaak fanatiek theoretiseert, waar hij wijsgeerig *beelden* moest. Onverzaadbaar belust is hij op „problemen", problemen die.... niet altijd interessant zijn. Zijn scherp kritisch verstand doet hem rondspeuren naar lacunes in plaats van een synthese te zoeken. — Hij heeft zijn boekje in tweeën verdeeld; het eerste deel behandelt de architectuur, het tweede de beeldhouwkunst (speciaal die van MICHEL ANGELO). Twee

verhandelingen over de schilders MASACCIO en GOZZOLI besluiten dan het werkje, zonder veel samenhang met 't voorafgaande 1).

Het is geen wonder, dat zijn kritiek der Architectuur ruimer aandoet, dan die der beeldhouwkunst. De bouwkunst toch, onpersoonlijker, technischer en *noodzakelijker* dan de „vrije kunsten", leent zich meer tot formuleeren. Is zijn architectuur-beschouwing juist? Al de aardige, fijne opmerkingen dáár gelaten, houd ik het voor een groote vergissing zooals hij BRUNELLESCHI, dien vader der Renaissance-bouwkunst, eenvoudig áfsnijdt van al zijn tijdgenooten en medestanders. Wie juist de harmonie bewonderde van heel Florence, weet ook hoe merkwaardig één van geest de vroegere Renaissance-bouwkunst geweest is. Maar straks wil Z. aantoonen, dat deze architectuur, die zoo spoedig in Barok verviel, reeds van den beginne af aan gaafheid van gedachte miste en daarbij moet hij toch BRUNELLESCHI zoo zeer bewonderen.... Hij bewondert Br., hij bewondert de Gothiek, en beide om dezelfde reden, dus.... is de stijl van BRUNELLESCHI aan de Gothiek zeer verwant.... De bouwkunst der massale vormen en groote proporties verwant aan de meest lineaire en immaterieele die ooit bestond! — Maar om dan nog verder de „Barok" — waarvan men in Florence waarlijk niet veel last heeft — te verklaren uit een futiele, echt primitieve onzuiverheid in een versierings-détail van 't 11e-eeuwsche kerkje San Miniato, en met *voorbijzien* der vlekkelooze schoonheid, die dit verheven bouwwerkje in haar geheel te genieten geeft, — dàt noem ik een ellendig staal van Duitsch fanatisme. — Zie, roept hij uit, hoe weinig constructief dit fragmentje gedacht is! Zie eens, hoe de Italianen van huis-uit onconstructief dachten! ZIEGLER moet snel naar Italië terug. Hij kent de Italianen niet, noch zag hij ooit de diepere grond-lagen van hun Renaissance. — Daar echter, waar hij zich over de willekeurigheid der latere tijden uitspreekt, over die bandelooze wanhoops-hartstocht der Barok, wordt hij welsprekend als een QUERIDO!

Na een aardige uitweiding over 't Italiaansche landschap gaat hij vlugjes over naar de beeldhouwkunst, beginnend bij GHIBERTI, dien radden academicus, wien wij dan de miserabele kunst van MICHEL ANGELO danken. (DONATELLO, die oneindig meer invloed had, wordt met koninklijke nonchalance over 't hoofd gezien.) MICHEL ANGELO heeft niet volbracht wat hij wilde. Goed. Hij heeft nooit de gaafheid der Antieken benaderd. Best. Er is een „conflict" in M. A.'s geest, een menschelijk, maar vooral een *artistiek* conflict; dat „menschelijke" nu zal hij laten voor wat het is. Maar kàn met zoo'n louter „aesthetische" critiek een M. A. wel begrepen worden? ja, kunnen de kunst-principes zelf, waarvan M. A. de tolk is, op die wijze begrepen worden? Hij ziet in M. A. het oer-voorbeeld van een gehaat naturalisme, van een kunst die natuur wil worden, die de eenvoud mijdt om de chaötische veelheid te zoeken en die dus nooit synthetisch is. Die

---

1) In 't 10 pag. lange betoog over 't ontstaan en de ontwikkeling der muziek, naar aanleiding van.... MASACCIO vergeet Z. dat hij geen gedachte neer zou schrijven buiten zijn onderwerp om!

beroemde „Nacht'' is een troebele conceptie. De „David" toont een dualisme van functioneele en psychische expressies (de woeling in hoofd en handen bij de rust van 't overige lichaam). M. A. heeft getwijfeld tusschen het neoplatonisme en 't Christendom. M. A. heeft zelden iets voltooid, omdat zijn conceptie onklaar was. (ZIEGLER bewijst dat onvoldoende.) Tenslotte stuit de schrijver op een der laatste werken van M. A., de „Graflegging", in Florence's Dom ; en hier geen spoor van onvolledigheid in aantreffend, begint hij dit groepen-beeld uitzinnig te bejubelen. Het lijkt mij een cerebrale jubeling. Ik deel zijn kritiek, maar toch, trots alles, weet ik, dat de „Nacht", de „David", de „Slaven", heel wat grootscher kunstwerken zijn, dan de „Graflegging". ZIEGLER had m. i. dit behooren te erkennen en vervolgens na te gaan waarom dit zoo is. Daar was èn de aesthetiek en MICHEL ANGELO mee geholpen geweest. Want tusschen de Idee en den Mensch kan niet een principieel verschil zijn.

Wie echter merkwaardige meeningen wil hooren over algemeene kunstleer, over de waarde van „mooi" en „leelijk" bij kunst-beoordeeling, over onze verhouding tot de kunst, over gedachte en vorm, over de bouwkust en de ingenieurs-technick enz., en wie over sommige werken van BRUNELLESCHI, GHIBERTI, MICHEL ANGELO, GOZZOLI, een menigte, zoo al niet groot-ware, dan toch fijn-scherpe beschouwingen wil lezen, die bestudeere het energisch geschreven werkje van ZIEGLER.

JUST HAVELAAR.

CORRIGENDA.

Bladzijde:		staat:	moet zijn:
355	bovenaan	blz. 319	blz. 351
356	17 regels van beneden	blz. 322 sub 3°	blz. 354 sub 3°
360	noot	blz. 319	blz. 351
362	8 regels van boven	blz. 319	blz. 351
373	onderaan	blz. 326	blz. 358
376	11 regels van beneden	blz. 319	blz. 351
376	7 regels van beneden	blz. 326	blz. 358

410 regel 10 van boven zijn achter: „te verwerven hebben" uitgevallen de woorden: en een dat velerlei bepalend denken.



